

总 序

张其成

在人类枢轴时代，只有一本书是由符号系统与文字系统共同构成的，那就是《周易》；在中国文化历史上，只有一本书是为儒家和道家共同尊奉的，那就是《周易》；在中国科学文化发展进程中，只有一本书对人文和科学都产生过重大影响，那就是《周易》。

《周易》是华夏文明的总源头，是中华文化的聚焦点！

《易经》、《易传》、“易学”不仅是“易文化”形成的三阶段，也是中华文化进程的三部曲，它标志着中华文化从巫术文化到人文文化、科学文化的发展过程。从某种意义上说，一部易学史就是一部中华精神文化发生、发展史。

作为“易文化”本质的“易道”，是宇宙生命的本体理念与生成结构，是开物成务、彰往而来、弥纶三才的大规律、大法则，是天人同构、时空合一、中正和合的思维方式与价值取向。“易道”构成了中华文化最稳定、最本质的内核，决定了中华文化的面貌、特征和总体走向，代表了中华民族的深层心理结构，促成了中国人特有的生活方式、行为方式、价值取向、伦理道德、审美意识和风俗习惯。

因此，我们有理由说，“易道”正是通贯儒家、道家的中华大道，是中国文化的主干，是中华民族的精神支柱！

“易道”对中华文化各形态、各学科的影响是深层次的。无论是以易理为指导思想规范各学科的学术走向，还是以易符、易图

为框架建构各学科的理论体系，都说明了这一点。中国古代的社会科学、人文科学、自然科学、生命科学在形成、发展过程中，往往或援易为说，或援以入易，从而都或多或少地与“易”建立了一种亲缘的关系。

因而从“易学”入手，从“易道”入手，探讨中国文化的本质，探讨中国文化各形态、各学科的思想来源、理论特征，就成为必要而且可能。

为此，我们组织了这套丛书。

本丛书旨在全方位展现易学文化的博大精深和人文价值，系统阐述《周易》和易学的基本原理、哲学智慧，深入发掘易学与中华文化各形态、各学科的内在关系，企图从一个特定的层面揭示中华文化的本质特征、功能价值和发展规律。

新世纪的钟声即将敲响。

整个人类都在自觉或不自觉地准备步入下一个百年循环。历史毕竟逃脱不了《周易》所昭示的周期运动的大规律。

下个世纪，人类不同文明之间是大冲突还是大融合？这已成为世人关注的焦点。

“和平”与“发展”，是全人类的期盼。

如何消解东西方文化的冲突？如何消解科学与人文的对立？这是“和平”与“发展”所要首先解决的课题。

“易学”以它保合太和、含弘光大的个性为解决这一课题提供了重要借鉴。

面临西方文化的严峻挑战，重新确认以“易学”为代表的中华优秀传统文化的现代价值，承续以“易道”为代表的中华民族传统理念精神，发挥“易文化”弥纶天人、贯通时空的品性，促进人与自然的和谐、科学与人文的互通、中西文化的融合……

这是历史交付给我们炎黄子孙的光荣使命！更是“当代新易家”所不可推卸的职责！

前 言

(一)

佛理圆觉，不可执著；易道广大，感而能通；依文滞义，都非真理。

佛教在中国的发展，一开始就表现出与易道相通的文化特征。以往各个历史时期中，对于不少佛教大师而言，正因为佛教的宏大壮丽，才堪与他们心目中的易道天人境界媲美，这成为他们毕生矢志佛法的重要原动力。

易佛互相影响，激扬发明。所谓佛教与本土文化的结合，从根本上说就是同易道的结合。只有实现了这一点上的结合，本是外来文化的佛教才有了在中国发展的可能性。

人们常说佛教与中国文化的结合，是与老、庄道家的结合过程，或看作是与儒学的结合过程。这种说法，从一般意义上言都不算错。但是，仅仅这样看毕竟还不够。按我的看法，在深层的文化意义上，在延续了漫长历史时期的中国传统文化大框图下，一种外来文化若未能与易道结合，又如何谈得上与老庄玄学或儒家经学、理学的融会贯通？

(二)

我认为，易学与佛教的关系共经过四个大的发展阶段。

第一阶段：东晋南北朝及隋代佛教阶段

在东晋南北朝（317—589年）约二三百年的时间里，南北分裂，战乱频起，社会动荡不安。佛教的玄远境界、精致理论及其为中国传统文化原来所没有的神秘的宗教氛围，使人们都想从中寻找寄托，排解现实苦难。随着上层统治者的支持提倡、下层广大群众的需要向往，佛教获得了蓬勃生机。其间，名僧如星，或以异迹化人，或以神力拯物，或传译经典，或辩证哲理，含章秀发，群英间出，汇成中国佛教发展史上第一个高潮。这也是易学与佛教结合与互相影响的第一大阶段。

东晋南北朝时期是中国佛教发展的关键时期。因为从历史的角度看，这个时期的一些杰出的佛教思想家的理论活动，为佛教在中国的发展打下了思想和理论的基础，对此后的佛教的弘扬产生了不可估量的影响。

这个阶段佛教的基本特征是，佛典被大量翻译，佛教在各个领域中与中国固有传统文化相互影响、相互抗衡、日益融汇，并开始走上独立的发展道路。当时名僧，立身行世，与清谈者酷肖，并同时精通内外典籍。于儒家之《易》及道家之“道”，常能信手拈来，同佛家之“般若”、“涅槃”，互相发明，相得益彰。各种新的学说思想的出现，为中国佛教以后的发展打下坚实的理论根基。其中尤其以僧肇般若学和竺道生佛性论为代表。

僧肇阐发般若学的“不真”即空、色不异空、空不异色、色即是空、空即是色思想，认为毕竟是触“有”而达“真”，他是这样说的：“不动真际，为诸法立处。非离真而立处，立处即真

也。然则道远乎哉，触事即真。圣远乎哉，体之即神。”“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”（《不真空论》）根据这样的说法，让我们试比较王弼易学思想。僧肇“虽有而非有，有者非真有”，“至虚无生，物之宗极”，与王弼的“以有为生”，“运化万变”，“寂然至无，是其本也”，无论在价值指向，还是在思想方法上，都有极大相似性。

由于佛教是外来文化，也由于在与本土文化结合的过程中，遭到过被全面禁绝的大规模“法难”事件；当然，更重要的也许是由于标榜出世的价值观念，与中国传统文化的入世、用世的“世俗”的价值观念的区别，佛教中人，从学理角度讲，对于易佛交融，相对道、儒而言，态度要谨慎得多。名士身份的孙绰，最早提出“周孔即佛”观点，在儒门之中几乎没有引起异议。而僧人身份的慧琳，最早提出“白黑均善”观点，在佛门里面就受到强烈抵制。

但是，佛教必须在易佛交融中进入中国，实现发展，这是佛教在中国生存和发展必由之路。因此，最现实的态度就是最清醒的态度。

隋代中国佛教第一个宗派天台宗创始人智顗的态度就是最现实和清醒的。一方面，智顗对于易佛“会通”，不但肯定其作用，而且身体力行地推陈出新；另一方面，却又保持一种姿态，始终坚持佛教价值高于易学价值。

智顗的易佛关系论观点在当时具有代表性。他的观点是对南北朝时期易佛关系的总结，同时，也代表了对唐代宗派佛教时期新的易佛关系的认识的开始。

由于这种继往开来的作用，我认为，智顗是中国佛教发展过程中，易佛互相结合影响的一个关节点，代表了易学与佛教结合与互相影响的第一个阶段的终结和第二个阶段的开始。

第二阶段：唐代“宗派佛教”阶段

唐朝前、中期，政治稳定，经济发达，文化繁荣，各种文化形态兼收并蓄。佛教发展出现历史上第二个高潮。这也是易学与佛教结合与互相影响的第二大阶段。

这个时期的佛教有两大特征。一是继隋代天台宗之后，又相继出现了佛教的各大宗派，而且每一宗派都有相对完整而又严密的教理体系，其教理体系的核心又主要是以哲学形态建构的，这是其他任何历史时期所没有的。二是与政治最高层关系密切，有的时期还几乎达到相互依赖的程度（如法藏华严宗与武则天的关系），这也是其他任何历史时期所没有的。

这个时期的佛教可以称之为“宗派佛教”。继天台宗之后，唯识、华严、禅、律、净、密各宗派相继涌现，最后又以禅宗为总结和归趋。这是这一历史时期佛教基本情况。

就易学和佛教的关系而言，密教僧人释一行是这一时期最为令人感兴趣的话题之一。但是，在一行身上体现出来的密教、《周易》和“天文”学的三位一体，乃是必须以一种历史的眼光去看待的“科学”文化现象。这是一种不同于现代的特定意义上的“科学思维”的“科学”。

李通玄在深厚的中国文化背景下，以《周易》诠说华严学，在更广阔的范围里实现佛学与中国传统思想的“会通”。

《华严经》中生动有趣的形象描述，李通玄归结为“取像表法”。《华严经》中玄妙奥秘的说理叙事，李通玄归结为“托事显像”。这样，他实际上也就是把《华严经》与《周易》等同。

用文王八卦方位加“上、下”两方，配成“十方”，贯穿于李通玄对整部《华严经》的解说中。《华严经·入法界品》讲善财童子南行，寻访善知识。李通玄解释“南行”之意，是为“明托方隅而表法，以南为正、为离、为明。以离中虚，以中虚故，离

为明，为日，为九天。在身为首、为目、为心。心达虚无智。”（《华严经论》卷三十四）李通玄以易之《离》卦解“南”行，说明善财南行要获得“心达虚无智”，使《周易》也具有了佛教的含义。

同时站在易学与佛教双重立场，是李通玄易解华严的基本方法论。

李通玄揭示了中国佛教华严学一个重要方面的内容，即表明华严学始终在中国固有思想文化的制约、诱导下发展演变。他的华严学从“趣入”、“刹那际三昧”角度，“以有明玄”，运用易学来沟通现实与理想，此岸与彼岸。

宗密将易佛的“会通”推到了更深层次，反映了当时士大夫阶层和佛教界寻求儒释合一途径的一种具有普遍性的倾向。如当时柳宗元、刘禹锡、白居易等重要儒家代表人物，都有一种会儒归佛的思想动向，甚至激烈反佛的韩愈、李翱也同样深受佛教哲学的影响。佛教穷理尽性的终极境界，禅宗开旷清凉的自由之风，给人精神慰藉，使人心理平衡。佛教在更深层次上与易道“会通”结合的转折，是从这时开始的。宗密的“会通”逻辑提供了这个转折的通道。同时，这也表明隋唐以来儒释道三教分流的文化态势，在新的基础上重新整合。

中晚唐以后，佛教发展的基本态势是禅宗的兴起和发展兴盛。这是在中国佛教发展的特定阶段，对自身的存在方式中，与封建政治、经济的不协调部分，以及在文化形态上，与本土传统相冲突的部分，进行自我调整的结果。宗密的佛教理论思想结构是佛教发展的这一转折关头的一种批判和总结。其重大历史意义，不但在于对隋唐以来的各佛教宗派向禅宗汇合进行了哲学论证（相对而言，宗密的思想，与他的前后人比较，也是较多哲学品味的），对当时纷起的各家禅说进行了厘定整合，而且，也由此揭示出隋唐以来，儒、道、佛三教由一度分流而在互相砥砺激

发的新的基础上合流的中国文化运行大势。

宗密依易道立说，运易学为思，援圆相为学说思想的组织结构。他的教理结构成为确定此后中国佛教发展基本趋势的理论纲领。无论从佛教方面说，会昌之后禅宗的兴旺发展，以及五代、宋之后延寿、契嵩在宗密开辟的方向上对禅教合一、儒佛合一的进一步推动，还是从整个中国文化发展大势而言，禅宗心学向理学的转化，和理学对禅宗心学的吸收，都可以看出宗密学说的影响和作用。

宗密的易佛关系论观点在当时具有代表性。他的观点是对唐代易佛关系的总结，同时，也代表了对下一阶段新的易佛关系的认识的开始。

由于这种继往开来的作用，我认为，宗密是中国佛教发展过程中易佛互相结合影响的又一个关节点，代表了易学与佛教结合与互相影响的第二个阶段的终结和第三个阶段的开始。

第三阶段：五代宋元明（清）佛教阶段

这个时期实际上是从晚唐、五代至宋、元、明，以迄于清代前期（约雍正年间）止。

对这个时期佛教的评价，以往学术界一般看法，是认为在这个历史时期中，佛教在教理思想上未再有新的开拓，而且各宗思想日益不纯，义理的发展基本停顿。近代以来，学术界主要的看法是，五代、宋之后，中国佛教就走上了下坡路（这个下坡路一直走到现在），主要也就是基于这一点。

但是，我对此不能表示同意。

我是这样看的。在这个历史时期中，佛教的发展方向与前代隋唐时期相比的确出现了很大的不同，但还是具有这一个阶段的鲜明特色。它不再是以教理为标志的“宗派佛教”形式的生存和发展，而是转化成为一种以相对平和醇厚的民俗文化为标志的

“大众佛教”（popular Buddhism）的形式出现。佛教不再是外来文化，它成为中国文化的血肉组成。佛教不仅仅再是一种正统的、官方的宗教形式，它更广泛地以一种普遍化的信仰形式，与道教等其他大量的民间信仰形式一样，与人们的日常生活贯通为一体。在教理上，佛教不再同前代一样，是以宗派思想为特征，而开始了一种新的整合与会通。也就是说，整合已经发展成熟的各宗派教理，在此基础上，重新界定与传统文化以及现实社会生活的新的“会通”点。

从这个意义上说，迄今为止，学术界仍在不断重复的对这一时期佛教的所谓“宗派立场不清”，以及“佛教学者往往混淆各宗派教理思想界限”之类的批评，就都不能成立。

这一时期佛教的发展与前两个历史阶段不同的生存形态相比，实际上已形成中国佛教发展的第三个阶段。这段时期中，易佛关系表现在具体的文化形态上与以往不同。这种不同是在这样一个大的历史文化背景之下发生的，这就是，官方与佛教的关系发生了微妙变化，而各种民间宗教形式层出不穷，反映着中国社会宗教历史的一种新特征。

明末“四大高僧”的出现，是对上述这种局面的总结和概括。智旭在他名义上讨论易学和佛教关系，实质上是阐述新的佛教思想立场的《周易禅解》一书中，提出了与此前两个历史阶段不同的佛教价值观。

智旭提出的新的佛教价值观，也代表了中国佛教思想史上这一个历史阶段的终结。

智旭的易佛关系论观点在当时具有代表性。他的观点是对这一历史时期易佛关系的总结，同时也代表了对下一阶段新的易佛关系的认识的开始。

由于这种继往开来的作用，我认为智旭是中国佛教发展过程中易佛互相结合影响的又一个关节点，代表了易学与佛教结合与

互相影响的第三个阶段的终结和第四个阶段的开始。

第四阶段：近现代佛教阶段

这一阶段，约从公元 17 世纪中期（大致是清代雍正年间，1723—1736 年）开始，跨越清代中叶之后以及现、当代，直到 20 世纪末。这个阶段或可以视为中国佛教发展的第四个大阶段。

这一历史时期的特殊的文化标志，表现在由中国封建社会的穷途末路而决定的传统思想文化形态的大调整，以及日益紧密地与世界文化的关联，由互相影响而互相制约的一体化趋势的形成。

这一个历史阶段，佛教总体的文化态势是“人间佛教”（humanistic Buddhism）的趋向。

这一历史时期中，世界思想潮流在近代大工业文明的影响下的方向性变化，以及西方思想文化对中国社会的巨大冲击与影响是史无前例的。尤其是 20 世纪以来，这种冲击与影响的结果更是双重的：以“易为之原”的中国文化价值体系，和以“涅槃佛性”为终极目标的佛教价值体系，同时受到严酷挑战。

这个“人间佛教”（humanistic Buddhism）趋向，意味着佛教要根据时代的、潮流化的要求，大力度地而且是前所未有地对自己的信仰内涵以及价值的表达形式作出调整。

黑格尔曾经说过：没有否定，就没有生命；生命是在否定以及否定的痛苦中前进的。

这种调整正是一个否定的过程。这个过程会充满痛苦和艰辛。正是由于这种艰辛性自太虚法师之后并未被佛教界真正面对，因此我想，也毋须讳言，中国佛教的这个调整迄今为止仍不能说是成功的。

对佛教（主要指中国佛教现状）而言，在人类历史的新世纪中，如何适应，如何重新调整自己的价值立场，可能会是命运之

所系的大问题。这个问题，因为不仅仅是与易道结合的问题，已经超出本书范围，不再细论。

同时，我认为，以上所述易学和佛教关系的四个阶段，基本上也可以被看作是中国佛教思想史的四个基本的发展阶段。^①

本书主题仅限于从传统文化方面讨论易学和佛教的关系，因此只涉及前三个阶段。至于第四个发展阶段的命题的讨论，谨待来日。

(三)

关于“易学与佛教”的主题，由于本书是第一本正式的、较完整而系统的专著，故写作中的困难可想而知。

本书从中国佛教思想发展史的角度，观照易学和佛教的“会通”关系，主线是中国佛教思想发展的历史过程。本书的主要思想观点，乃是作者多年的思考探索所得，主要也体现在这条主线上。

^① 本书第九章第二节中，论述到关于中国佛教发展的分期问题，并与国际学术界的一些有代表性的观点进行了比较。在这个问题上，我的观点与通行的观点有较大不同。谨此请教诸方家。

目 录

前 言

第一章 易学价值体系与佛教价值体系/1

一、通神类物，易为之原/1

以易道为价值取向的中国文化思想结构/1

易道：中国文化之价值观/12

二、般若析空，涅槃佛性/14

部派源流，异部宗轮：印度佛教之学脉/15

本土文化对印度佛教的价值诠释与改造/22

困惑与挑战：建立中国佛教的价值观——涅槃佛性/40

第二章 僧肇般若学与王弼易学/48

一、经之大者，莫过于易/48

东晋南北朝佛教风格/48

僧肇时代学术背景：王弼易学与玄学主流/50

二、易佛正说，非群所及/55

僧肇般若学与王弼易学之关系/55

僧肇的“触事即真”与王弼的“体用一如”/59

僧肇的“有无双遣”与王弼的“得意忘言”/64

僧肇的“真空妙有”与王弼的“圣人无情”/71

僧肇般若学之价值意义/79

第三章 佛教与易学之互相激扬/83

一、周孔即佛，白黑均善/84

周孔即佛，佛即周孔/84

白黑均善，殊途同归/85

二、易佛义理，融通可嘉/86

弥纶广大，剖析窈妙：《牟子理惑论》以佛教宗旨比附易道/88

言出乎室，千里应之：郝超及康僧会以易理解佛/90

玄象既运，测其盈虚：梁武帝萧衍以佛理解易/93

启度黄中，弘乎太虚：支遁与易学/97

心无无心，神静物虚：支愍度“心无义”与易学/101

铜山西崩，灵钟东应：慧远与殷仲堪庐山论易/106

佛界名匠，学理倾向：易佛互证在上层佛教界的广泛存在/110

灌顶香水，庆蒙交泰：易佛融通在民俗文化中的广泛存在/113

三、虚空净目，宝幢三昧/115

昙无讖及其译经，《涅槃经》系统经籍的重要影响/115

《大集》方广，《光明》周遍/120

四、卫氏归藏，通道之观/131

卫元嵩与《元包经》/131

卫元嵩与北周武帝之“废佛”/135

第四章 天台宗智顗的易佛关系论/138

一、烦恼泥中，千叶青莲/139

智顗对南北朝佛教的全面批判和总结/139

智顗提出新的佛教价值论/152

二、三谛圆融，虚空闪电/163

智顗与《提谓波利经》/163

智顗与《大集经》/171

三、易判八卦，以有明玄/173

第五章 华严宗与易学：李通玄的《新华严经论》/176

一、张大教网，漉人天鱼/176

唐代易学简说/177

灵干的“莲华藏世界海”观与易学影响/178

法藏华严宗思想与易学/180

二、发明通玄，海印三昧/185

李通玄特色鲜明的《华严经论》/185

李通玄以“卦气说”解《华严》/190

李通玄以“五行休旺说”解《华严》/197

李通玄以《艮》卦解《华严》/200

第六章 密教、《周易》与天文学：一行之“不思议”境/207

一、世出世人，悉地无垠/207

一行生平；唐代密教简说/207

密教与《周易》/214

二、功格昊穹，晖华史册/239

“天文”学在中国传统文化体系中的含义与性质/239

一行之“大衍历”：从现代科学角度的评价/243

密教、《周易》和“天文”学/247

第七章 宗密佛教思想与易学/251

一、本觉真心，太易五重/251

宗密及其在中国佛教史上的地位/251

宗密的“心宗”范畴与“太易说”/256

二、阿赖耶识，圆相圆照/261

宗密以易解佛的三个思想层次/261

“水火匡廓”与“月体纳甲”/262

众生心：宗密的“阿赖耶识圆相图”/269

宗密易佛会通思想评价/272

第八章 易家参禅与禅家“参易”/276

一、中道之路，明体达用/276

因缘生法，说即是空：对吉藏“二谛义”之反思/277

明体达用：两宋易学之旨/280

易学在佛教界的广泛回应/282

二、易道佛理，光风霁月/285

周敦颐《太极图》与佛教/285

诸易家之参禅/292

诸禅家之参易/297

三、宝镜三昧，五位君臣/306

禅门《参同契》与“宝镜三昧” /306

“五位君臣”图及“五位图说” /313

曹洞宗易解评价/322

第九章 智旭的易佛同一论：佛性即乾道/324

一、涵盖乾坤，截断众流/324

宋、元、明、清时期佛教思想动向/324

明末“四大高僧”之思想共性/330

二、易佛不二，常乐我净/345

紫柏真可之《解易》：“易有理、事、性、情”/346

藕益智旭之《周易禅解》：“佛性即乾道” /350

评价：与传统佛教佛性论思想的比较/362

简短的结语/367

后记/369

第一章 易学价值体系与 佛教价值体系

一、通神类物，易为之原

(一) 以易道为价值取向的中国 文化思想结构

1. 诸子肇起、百家争鸣中的价值取向

价值取向问题，是文化得以立足，并能够延续流传的根本性问题，也可以说是文化生命力的体现。这也是隋代佛教大师智顗创立天台宗判教思想结构时反复强调的“观心”问题。^①

易学和佛教的关系，在苍茫的历史背景下，展现为或瑰丽辉煌，或幽深佶屈的文化形态。在互相结合，互相影响，互动制约之中，折射出一种动人心魄的精神之光。下面让我们

^① 参见王仲尧：《隋唐佛教判教思想研究》，成都，巴蜀书社，2000年9月版；并参见本书第四章。

首先结合中国文化精神来讨论这个问题。

中国文化精神是一大范畴。但中国文化精神到底是什么，又常取决于考察者所取视角。王弼《周易略例·明彖章》说：

故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理，统之有宗，会之有元，故繁而不乱，从而不惑。故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御。由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。

这种精神是中国文化的一个基本特征。

先秦诸子百家中，明确显示出这种思想特征的是道家。如老子所谓：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”即是此意。

《庄子·天下篇》在中国文化史上首次对思想史上各家学派进行全面批判总结，并以“道通为一”（《庄子·逍遥游》）的思想方式对各家思想予以整合会通。

《天下篇》中，对周秦之际百家争鸣局面，概括为八家：

- 其一，讲“阴阳数度”之学的阴阳家；
- 其二，讲“诗书礼乐”之学的儒家；
- 其三，墨翟、禽滑厘所代表的墨家；
- 其四，以宋钘、尹文为代表的道家；
- 其五，以彭蒙、田骈、慎到为代表的道家；
- 其六，以关尹、老聃为代表的道家；
- 其七，以庄周为代表的道家；
- 其八，以惠施及诸辩者为代表的名家。

在此基础上，庄子对各家学说思想分别进行批判总结。庄子对儒家的批判，主要有如下两点：

①庄子认为：“至仁无亲”（《天运》、《庚桑楚》），也就是说，“至仁”应该是超越亲疏的，“有亲，非仁也”。（《大宗师》）

②庄子认为：“天时，非贤也”（《大宗师》），（子思：“上律

天时”，语出《中庸·三十章》；孟子：“得天时”，语出《孟子·公孙丑下》）意思是说，依“天时”流转，即是有计较，“至贤”应该是无计较的。

庄子对墨家的批判，主要有如下三点：

①庄子认为：“为义偃兵，造兵之本”（《徐无鬼》），就是说，若是为了所谓的“义”、“利”而兴兵，实际上是为了能“有所作为”，结果反而会造成战争。

②庄子认为：应该“不尚贤，不使能”（《天地》），因为“举贤，则民相轧”（《庚桑楚》），“尚贤”、“使能”的结果，会使人相争，造成混乱。

③庄子针对墨家观点，直截了当地指出：“夫兼爱，不亦迂乎！无私焉，乃私焉。”（《天道》）就是说，墨家的所谓“兼爱”，表面上标榜“无私”，实际上正是有私的表现。

庄子对惠施一派，批判最为严厉：“惠施多方，其书五车，其道舛驳”，“能胜人之口，不能胜人之心”，“由天地之道，观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸（用）”。并且列出惠施学派的“卵有毛”、“鸡三足”二个著名命题，进行抨击。

在庄子看来，“道”乃是在于“自然”，超越社会矛盾，“游心于德之和”（《德充符》），才是“道”的境界。

除此之外，《庄子·天下篇》中，将道家分为四派，也分别予以批判、分析：

①宋钘、尹文的道家：“不累于俗，不饰于物，不苟（敬）于人，不忮（无害）于众，愿天下安宁，以活民命。人我之养，毕足而止，以此白心。”

②彭蒙、田骈、慎到的道家：“公而不当（党），易而无私。决然无主，趣物而不两。不顾于虑，不谋于知，于物无择，于之俱往。”

③关尹、老聃的道家：“以本为精，以物为粗。以有积为不

定，澹然独与神明居。”

④庄周的道家：“万物毕罗，莫足以归”，“独与天地精神往来”，“兼天地之正，御六气之变，以游无穷”，“上与造物者友，而下与外死生无始终者为友。其于本也，宏大而辟，深宏而肆；其于宗（宗旨）也，可谓稠适（调适）而上遂矣。虽然其应于化而解于物也，其理不竭，其本不蜕。芒乎昧乎，未之尽者。”

庄子认为，道家之四家，都谓“古之道术，有在于是者”，不过，对于其中关、老一派评价较高，谓是“古之博大真人哉”。

在上述的《庄子》的包含了价值评价的批判和总结中，尤其值得注意的是，批判道家四家，排列的方式是由浅而深，由具体而抽象，境界是由低而高，最后以己之一家为圆满，是所谓“至人无己，神人无功，圣人无名”，也由此而才能达到所谓的“内圣外王”理想。这是对已有的学术的发展和总结，是一种在批判基础之上的总结。

然后，《庄子》在此基础上，以带有悲壮色彩的“以天下为己任”的价值理想阐发论学旨趣：

天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好；譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不通，一曲之士也，判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不返，必不合矣！

这是在中国思想文化史上，首次提出“内圣外王”之说，以之作为价值标准衡度百家。

与《庄子》形成对照，《荀子》批判各家异说，则锋芒横扫，气势咄咄：

假今之世，饰邪说，文奸言，以梟乱天下，褻宇菟琐，使天下混然不知是非治乱之所存者，有人矣。（《非十二子》）

认为各家异说皆是“邪说”、“奸言”，其作用只是“梟乱天下”，“使天下混然不知是非治乱”。荀子认为，各家异说的共同特征是：“然其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众”（《非十二子》）。出于儒家用世治乱立场，认为应“立息”（立即扑灭）十二子异说，方可“以正道而辨奸，犹引绳以持曲直，是故邪说不能乱，百家无所鼠”（《正名篇》）。具体方法：①可以皇权专制压服。对“凡邪说僻言而离正道者”，“申之以命，章之以论，禁之以刑”（《正名篇》）。②干脆杀掉。凡“奸言”“不合先王，不合礼义者”，比盗贼更危险，因为“盗贼得变，此不得变也”，“夫是之谓奸人之雄。圣王起，所以先诛也，然后盗贼次之”（《非相篇》）。

对此，我想指出两点：

第一，尽管与《庄子》比较，似乎一是承认各家异说存在的合理性（庄子），一是否认各家异说存在的合理性（荀子），但是，《荀子》之“务息十二子之说”，目的是使“天下之妄除，仁人之事毕，圣人之迹著”。他的目的，主要是从政治，从意识形态角度的批判，非纯学术角度出发的。这一点是与庄子的主要区别。

第二，荀子的批判方法，是直接从普遍原则引发，重在政治批判，体现的是儒家入世为用的思想特征。然而，正是此普遍原则的基本立场，却又和庄子的“内圣外王”，没有不同。

庄子是从学术视角的批判，视一本而化为万殊；荀子则是从政治角度的批判，视万殊应归于一本，如此而已。

《吕氏春秋·不二篇》后来进一步提炼《荀子》这种思维方式说：“一则治，异则乱。一则安，异则危。”“圣者执一，而为万物正。军必有将，所以一之也。国必有君，所以一之也。天下必

有天子，所以一之也。天子必执一，所以专（专）之也。”初看起来，一本万殊与万殊一本，乃同一事物不同方面。但二者的逻辑路径毕竟不同。

这种不同的根源只在于思辨路径不同。一者是为“道”之原则，即较为抽象的“天”，换句话说，是“道”之本身；一者是为“道”之体现，比较而言，即是较为实在的“天下”或“现实”，是“道”之具体体现者——皇权。二者之价值标准都是“天道”。“天道”是体，“皇权”是用，体用一如，没有不同。

对后来的秦始皇焚书，班固曾指出，焚书事件的思想渊源，即植根于《荀子》等被焚之书自身之中：

昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖。故《春秋》分为五，《诗》分为四，易有数家之传。战国从（纵）衡（横），真伪纷争，诸子之言，纷然淆乱。至秦患之，乃燔灭文章，以愚黔首。（《汉书·艺文志》）

荀子的学生韩非的法家思想，是被秦始皇奉为重要治国原则的，韩非认为：“世之显学，儒墨也”。孔（子）、墨（翟）之后，“儒分为八（家），墨离为三（家）”，依法家标准，这儒之八家，墨之三家，皆“愚诬之学，杂反之行”，“明主弗受也”（《韩非子·显学篇》），荀子之学，即是韩非子“料简”出的“儒之八家”之一，当然须焚。但是对照一下，韩非子这种说法，与荀子“务息”之说有何不同？

这种“务息”异说，乃至“焚书坑儒”做法，在秦之后，因为人们深悟“坑灰未冷山东乱”之理，再不奉行，此后亦无人再鼓吹。

汉初司马迁撰《史记》，载司马谈《论六家要旨》一文，对春秋战国以来百家异说，概括为阴阳、儒、墨、名、法、道六家，明确地强调了“会通”的思想。

这表明中国思想史上批判精神的成熟。汉初起，会通同

异——根据特定的价值标准，百虑一致，殊途同归，开始成为中国文化基本精神。班固此后更构造了一个“易为之原”，即以易道体现的价值准则为最高标准的知识体系。这也是后来易学成为魏晋玄风扇起鼓吹之源的重要原因之一。这种文化精神，一开始就深深烙印到中国佛教中。

2. 价值评价体系：中国传统文化之思想结构

中国传统文化在世界思想文化史上具有独特的存在形态以及价值意义。它以一种“经典体系”的方式，建构成为一个形态宏大壮丽、内涵精致细密的思想结构。这个思想结构实际上也成为中国文化的价值评价体系。

这个体系的形成过程，是通过对现实中的各家思想学说进行分析、批判、总结，并且在提炼出主体价值标准的基础上，以之衡量、测度各家异说，最后，以达到求同存异、和合会通的这样一个历史过程。

(1) 司马迁提出以易道为价值标准：“百虑一致，殊途同归”

司马迁在《史记》中记载司马谈《论六家要旨》一文中，概括先秦以来各派学说思想为六家：阴阳、儒、墨、名、法、道德。并指出了各家不足之处和长处，具体内容如下：

①阴阳家。不足：“大祥^①而众忌讳，使人拘而多畏”，优点：“然其序四时之大顺，不可失也。”

②儒家。不足：“博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从”，优点：“然其序君臣父子之体，引夫妇长幼之别，不可易也。”

③墨家。不足：“俭而难遵，是以其事不可偏循”，优点：

① 大祥：《汉书》作“大详”，即“我观阴阳之术大详”；又唐张守节《正义》引顾野王注：“祥，善也，吉凶之先见也。”

“然其强本节用，不可废也。”

④法家。不足：“严而少恩”，优点：“然其正君臣上下之分，不可改矣。”

⑤名家。不足：“使人俭而失真”，优点：“然其正名实，不可不察也。”

⑥道家。评价最高——优点：“使人精神专一，动合无形，瞻足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”是谓道家集阴阳、儒、墨、名、法各家长处于一身。

司马迁的这种思想，反映了汉初黄老之学占据统治地位的时代背景和现实。司马迁又指出，以上六家，各有依凭：

①阴阳家：以“四时、八位、十二度、二十四节”，为“天道之大经”，“顺之者昌，逆之者不死则之”。

②儒家：“以六艺为法”。

③墨家：“亦尚尧舜禹”。

④法家：“一断于法”

⑤名家：“苛察缴绕（缠绕不清）”，是不通大体，未列依凭。

⑥道家：“其术以虚无为本”，即以为道为本。“以因循为用”，“其实易行，其辞难知”，是道可道，非常道，而“有以治天下”。

在以上概括、分析、批判基础上，司马迁进一步指出，《易大传》说：“‘天下一致而百虑，同归而殊途’，夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不名耳。是六家同归于正，但所从之道殊途，所学所行，或能使人明察而行，或不能耳。”这样，他的认识就与前人的总结显然不同，对于各家思想学说都统一于一个价值标准之下予以肯定。其思想批判特征是：肯定各家思想学说，在统一的易道价值标准之下，

“百虑一致”，“殊途同归”。

这已是一种较成熟的思想批判。其评判的价值标准乃是易道。所谓“天下一致”，“殊途同归”，即是以易道为价值标准，重在治理教化，君臣纲纪。这是以儒家易道贯通到现实社会的具体体现。

（2）班固建构的价值评价体系：“易为之原”

班固依刘歆《七略》，撰《汉书·艺文志》，将诸子概括为九流，并构建了一个庞大的经典体系。从中国传统文化体系的角度而言，其重要性应受到足够重视。它实际上也成为中国文化思想结构，是中国传统文化的价值评价体系。

班固的经典体系结构庞大，将之前及当前所有学说几乎全部包容。主要有以下几个方面：

①基本经典体系——“六经”及经学部分：

《易》十三家，二百九十四篇，其中施、孟、梁、丘等四家，列于学官；费、高等二家为民间之学；但基本思想原则一致，即“以通神明之德，以类万物之情”。

《尚书》九家，四百一十二篇；

《诗》六家，四百一十六篇；

《礼》十三家，五百五十五篇；

《乐》六家，一百六十五篇；

《春秋》二十三家，九百四十八篇。

以上“六经”，及各家经学，构成完备的基本经典体系部分。所有各家，都有“列于学官者”，如《易》有四家，《春秋》有二十三家，但是，有的当时已经“有录无书”，是书已不传。《春秋传》中，传世的有《公羊》、《穀梁》、《邹》、《夹》四家，其中

《公羊》、《穀梁》二家，列于学官，即为官方所肯定者。^①

②“六经”之外，又有：

《论语》十二家，二百二十九篇；

《孝经》十一家，五十九篇；

《小学》十家，四十五篇。

以上是以孔子（圣人）言论、“天经地义”之《孝经》（孝是封建宗法制度维系的纽带和封建伦理思想之主干）及文字学等为辅，与“六经”共同构成经典体系组成部分。

所有以上“凡六艺一百零三家，三千一百二十三篇”，其基本功用是：“六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明礼，明者著见，故无训也；《书》以广德，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道（仁、义、礼、智、信），相须而备，而《易》为之原。”即《易》是一切经典以及思想和知识的源头。

这实际上就从乾坤运转、天地终始的本体高度，确立了易道价值的无上权威。

③在上述原则之下，评价并组织诸子百家学说思想，纳入于统一的思想结构，安排其地位和作用：

其一，儒有五十三家（学派），其共同长处是：“于道为最高”，“唐、虞之隆，殷、周之盛，仲尼之业，已试之效者也。”其共同的不足之处是：“然惑者既失精微，而辟（僻）者又随时抑扬，违离道本”，致使“儒学渐衰，此辟儒之患”。

其二，道有三十七家（学派），其共同长处是：“知秉要守本，清虚以自守，卑弱以自恃，此君人南面之术也。合于尧之克让，易之谦谦，一谦而四益，此其所长也。”其共同不足是：“及

①《春秋》之《邹氏传》、《夹氏传》，后世不传。所传者为《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》。

放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。”

其三，阴阳有二十一家（学派），其共同长处是：“近顺昊天……敬授民时，此其所长也。”其共同不足是：“及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”

其四，法、名、墨等三家（学派），纵横、杂、农、小说等四家（学派），亦各有优长短缺，略。

④对各家的作用，继承司马迁思想，一以贯之，在统一的价值标准之下予以评判，体现了开阔的文化胸怀。

在上述基础上，《汉书·艺文志》中还更列诗赋（赋、杂赋、诗歌）百六家，兵（权谋、形势、阴阳、技巧四大派）五十三家，数术（天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法五派）百九十八家，方技（医经、经方、房中、神仙四种内容）三十六家。

对于各家出现的原因，班固指出：“皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方”。但是，“合其要归，亦‘六经’之支于流裔”。也就是说，全部都是属于以“六经”为主体的基本经典体系的从属部分。班固进一步说：“若能修‘六艺’之术，而观此九家之言，舍短取长，则可以通万方之略矣。”显然，高度肯定了在统一的价值标准下的各家多维并存的关系。

班固并总结说：“九家之说（班固认为十家中可观者九家，是小说家不在内），蜂出并作，各引一端，崇其所善。以此驰说，取舍诸侯。其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之于义，敬之于合，相反而相成也。”这样，就肯定了以上所有各家，都是以易为根本，据“六经”以为体，“天下同归而殊途，一致而百虑”。以后千百年来，这也就是中国文化的基本面貌，万变而不离其宗。

(二) 易道：中国文化之价值观

易道，也就是“天人之道”，成为中华文化根本代表。这也就是中国传统文化中，关于宇宙生命的基本规律的认识把握。《易传》说“形而上者谓之道”，就是说“道”是超越具体实存的，是无形、抽象的。有形的、具象的东西，就是“器”，即所谓“形而下者谓之器”。

《老子》说：“道可道，非常道。”就是说，“道”是难以用语言文词表达的。这样的“道”，先天地而生，“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”。其存在形态，混然一体，清静无为，“惟恍惟惚”，却又能在规律的意义上，或曰在本体的意义上，代表一切。

《易传》的思想，也是将“道”看成是本体和规律的意义，并且还指出，“道”的基本内涵就是“阴阳”：“一阴一阳之谓道。”

《易传》的思想，实际上是在总体上将《周易》的思想归结为“道”。如《系辞传》说：

易与天地准，故能弥纶天地之道……

易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也……

夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已。

《说卦传》中说：

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。

这样，根据《易传》思想，实际上认为易即是言“道”之经。这样，就将《易经》从本来是主讲占卜和巫术的书，提升为讲“道”的哲理经典。借用佛教语言，也可以说，就是从俗谛而提升到真谛。

按《易传》思想，“道”是一种广大无垠的存在。《系辞传》说：

其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。

易“道”广大，无所不包，无终无始，显为中正。而“道”又是不断变化的。《系辞传》说：

易之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易。不可为典要，唯变所适。

“道”之变化，在易之六爻中得到充分体现。六爻位或上或下，或刚或柔，上下转换，刚柔移动，永无常法。变化，乃是存在的绝对状态。

《易传》将“易道”中的“圣人之道”分为四类，《系辞传》中说，“易有圣人之道四焉”：

以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

圣人（或君子）的言行，应该始终遵循四条准则，即以言语论理时，则要取法卦爻辞；以行为处事时，则要取法卦爻变化；以制作器物时，则要取法卦爻象；以从事卜筮决策时，则要取法占卦。这四条“圣人之道”，是天地间万物运行的四条基本原则，也是做人的四个基本方法和四个方面的基本的人生态度。

天道体现为“阴阳”，地道体现为“刚柔”，人道体现为“仁义”。阴阳、刚柔、仁义，都是对立，又是同一；是相对，又是互变；是相反，又是相成。天道、地道、人道，虽有阴阳、刚柔、仁义之别，但总的来说，又等质、同构、合一。

中国文化传统，可以表述为“究天人之际，通古今之变”。^①探讨“天人之道”，也正是中国传统文化基本特征。这一点，与

^① 司马迁：《报任安书》，载《汉书·司马迁传》。

西方古希腊罗马文化影响下的以探讨存在的本原为特征的文化传统，大有异趣。

中国文化的子学、经学、玄学、理学、朴学——可以说都是直接或间接地通过对易学的解说而建构起来的。其核心，就是“易道”。^①

易道对中国佛教的思维方式，在深层次上，一直产生着深刻影响。

二、般若析空，涅槃佛性

中国传统文化实际上形成一个结构上宏伟壮丽、内涵上精致细密的价值评价体系。它是中国文化生存的根本、延续道统的命脉所在。它实际上决定了任何一种外来文化能否进入中国文化圈子，被本土文化接纳，就在于其是否能与此一思想结构进行调适融通。这种“调适融通”，当然不是指“度身定做”，也不能是“削足适履”。所谓“调适融通”之意，指的是与新环境的互动“适应”，就是既要为新环境所接受，又要能够调整自身，是一种双向的适应过程。

佛教与中国本土文化是一种“互融”关系，更是一种“互援”（互相主动地摄取对方）关系。但是，首先，佛教必须能够为中国文化思想结构所容纳。容纳之后，当然，这个思想结构本身，也是要为此作出自身的调整的。

在这个过程中，对于佛教而言，至关重要的一步，也是建立自身的思想结构。这个思想结构也就是佛教的价值评价体系。具

^① 张其成：《易道：中华文化主干》第五章，北京，中国书店出版社，1999年版。

体而言，中国佛教的这个思想结构，是通过判教建立的。^①

佛教的价值评价体系，在结构形态上，却又正是与中国传统文化（本土文化）以易学的价值准则为核心的思想结构的一次成功的“度身定做”，并且在价值取向上，也与本来的印度佛教虽非“削足适履”，却是一个遵循“殊途同归，百虑一致”的历史方向的极大调整。

（一）部派源流，异部宗轮：印度佛教之学脉

佛教发源地在印度，于东汉末年传入中国，由于特定的历史契机和一些复杂的社会政治、经济、文化等原因，在中国发展繁荣起来。并在两千年的漫长历史中，由中国走向全世界更广大地区。

特别是由于 13 世纪后，佛教在其发源地的印度基本灭绝，直至 19 世纪末，才开始又重新复兴。因此，“印度佛教”与“中国佛教”，是两个在内涵上有相当大差别，而在外延上又是相互并列的概念。在国际上，“中国佛教”（Chinese Buddhism）与“印度佛教”（India Buddhism）是两个相当不同的学科领域。二者对于语言、哲学、研究方法等背景知识的要求，以及研究能力上的要求，都大不相同。（图 1-1）

但是考察中国佛教的价值取向问题，很自然地会使人联想到佛教发源地的印度佛教的价值取向，以及对其如何认识，其与中国佛教的价值取向是何种关系等诸如此类的问题。对这些问题，学术界一向有不同看法。本书因考察重点不在此，故只从缘起角度作一些讨论。

① 王仲尧：《隋唐佛教判教思想研究》，成都，巴蜀书社，2000 年 9 月版。

1. 印度佛教之学脉

佛教在印度的发展,从学说思想史角度看,在历史时空部分交叉的过程中,大致上经历了原始佛教、部派佛教、大乘佛教和密教(后期佛教)四个大阶段。

第一阶段,原始佛教。时间约在公元前6世纪至公元前4世纪,指佛教创始人释迦牟尼及一些直接授受弟子的佛教时代。由于僧众人数较少,流布地区有限,教义也相对简单,思想上没有重大分歧,佛教史上也称为“和合一味”时期。

第二阶段,部派佛教。时间约在公元前400年至公元150年之间,随着佛教流传地区扩大,为适应当时印度不同国家、地区、民族的生活、宗教和思想传统,佛教教理必然要相应地发生重大变化。部派佛教是从原始佛教分化出来的各个教团派别的总称。最初在佛去世后约一百年,佛教分化为上座部和大众部两大派,史称佛教的“根本分裂”。

分裂的原因,后来南北传佛教的说法不同。据南传的说法,主要是因为对戒律和如何持戒的



图 1-1 印度犍陀罗石雕佛像,
公元前1世纪

(和以后中国的佛像比较,明显可见,佛像的形制风格颇为不同)

观点分歧；据北传的说法，主要是因为对教理的思想争议。当然，除此之外，这后面还有深刻的社会根源，此不具说。“根本分裂”之后约过二百年，又发生所谓的“枝末分裂”，即分化成 18 部派。

“部”原意为“说”，部派或可释为“学派”。18 部派又可大致上概括为两大部，即上座部和大众部：

上座部方面，分化出说一切有部、雪山部（根本上座部），从说一切有部又分化出犍子部、化地部（法藏部）、饮光部、说经部，从犍子部又分化出法上部、贤胄部、正量部、密林山部，共 10 部。

大众部方面，分化出一说部、出世部、西山部、北山部、鸡胤部（灰山住部）、多闻部、说假部、制多山部共八部。为清楚起见，制表如后。^①（见下页，图 1-2）

① I. 此处十八部派情况主要采用世友撰、玄奘译《异部宗轮论》之说。

II. 关于部派佛教分派史料，南传方面计有：(1)《岛史》第 5 章；(2)《大史》第 5 章；(3)《论事注》；(4)《教史》。北传方面计有：(1)《十八部论》，后秦失译（或说罗什译）；(2)《部执异说》，陈真谛译；(3)《异部宗轮论》，唐玄奘译；(4)《文殊师利问经》，南朝梁僧伽婆罗译；(5)《舍利弗问经》，东晋失译；(6)《出三藏记集》卷 3，梁僧祐撰；(7)《三论玄义》，隋吉藏传；(8)《异部宗精释》(Nikayadabhedha—vibhangavyana)，有藏译；(9)《异部说集》(Nikayabhedarsana—samgraha)，有藏译；(10)《印度佛教史》第 42 章，多罗那它撰，张建木译；(11)《佛国记》，东晋法显撰；(12)《大唐西域记》，唐玄奘撰；(13)《大慈恩寺三藏法师传》，唐慧立撰；(14)《南海寄归内法传》，唐义净撰。（参看黄心川：《印度佛教史》，载任继愈主编《中国佛教史》第 1 卷，中国社会科学出版社，1981 年 9 月，第 520 ~ 537 页）

III. 《周叔迦佛学论著集》上册，第 10 章《印度佛教史》，刊列部派佛教分派情况的十一种表（分别据《文殊师利问经》、《舍利弗问经》、《异部宗轮论》、清辨《菩萨中观心论颂经》（藏文）、锡兰所传《岛史》，以及达尔那他（即多罗那他——梵注）《印度佛教史》中上座部、大众部、正量部、有部（三种）十一种说法制成），亦可参看。中华书局，1991 年 1 月版，第 483 ~ 492 页。

IV. 多罗那他的《印度佛教史》（四川民族出版社，1988 年 3 月）中关于部派佛教分裂的记述和一般汉、藏文文献记载都不尽同，也可参看。

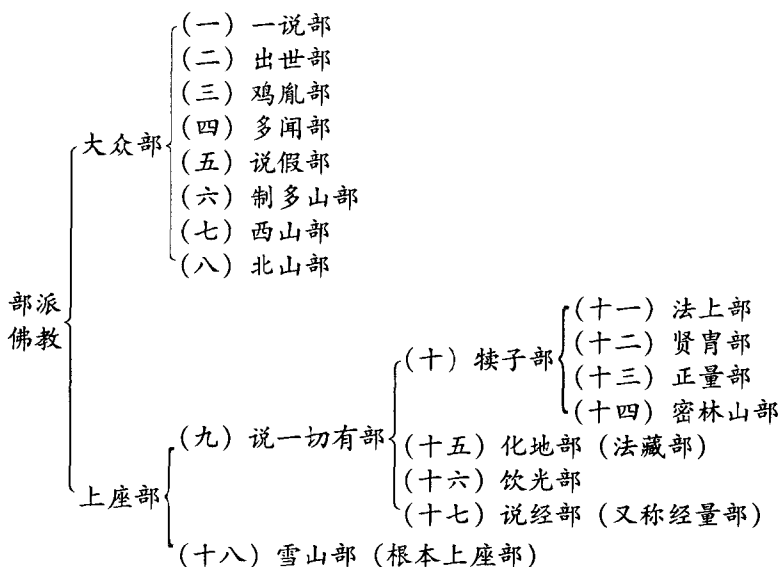


图 1-2 印度部派佛教示意图

第三阶段，大乘佛教。大乘佛教 (mahayana) 兴起，与小乘佛教 (theravada) 的分化时间，约在公元 1—7 世纪。在大乘佛教形成和演化过程中，主要形成了中观学派和瑜伽行派两大派。大乘佛教思潮的产生，意味着佛教内部自部派佛教之后的第二次大分化，它也意味着对于原始佛教和部派佛教的强烈冲击。在整个印度佛教史上，这是最大的一次分裂。大乘佛教为树立正统地位，将部派佛教贬为小乘。“乘”字梵文字根 (yana) 有道路、事业之意，一般也解为车、船的运载等意。开始部派佛教当然不会接受这种贬称，但后来时间长了，习以为常，也这样自称了。大小乘在教理上、宗教精神上有重大差异。如小乘以个人的解脱为目标，偏重断除大烦恼，灭绝生死；大乘则宣扬大慈大悲，普渡众生，其所谓成佛度世，追求解脱，在于以觉悟和智慧（即菩提）为目标。其他如在对佛（成就正觉）、菩萨的观念上，在戒

律和修持方面，在所依典籍和教理上，也都有明显不同。当然都是佛教，大小乘所遵循的佛法原则也有许多相通之处。印度大乘佛教生存发展时，小乘同时也是生存和发展的。

大乘两大派中，中观学派先出，时间约在1世纪。瑜伽行派出现的时间约在4世纪。大乘佛教兴起后，在印度经历六七百年的兴旺发达时期，至7世纪开始衰沉。大乘两大派的教理和哲学各有特色。中观派理论，主要围绕缘起性空、二净、中道等核心范畴展开；瑜伽派理论，主要围绕“法相唯识”、“如来藏”、“阿赖耶识”、“三性”等核心范畴展开。

第四阶段，密教。密教（tantrism, or esoteric Buddhism）的产生和衰落，时间约在公元7—13世纪。密教信徒自己也将其视为佛教发展的最高阶段。大乘两派在发展中最终相融，结果是形成瑜伽中观派，终于占据主导地位，并发展为密教。印度佛教史上，密教的产生，受到中国道教的有关影响，是肯定的；而由此在深层的意义上，受易道的影响，也是肯定的。

密教思想渊源在印度极古老，但真正产生影响，广泛传播，则是7世纪密教形成后才开始。密教奉“大日如来”为教主，大日如来悟性智慧，以菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟，为教化众生而随时显现多种佛身。它的修法仪轨十分复杂，主张身、语、意相应，即身手契印（身密），口颂真言咒语（声密），心智慧开发观想佛尊（意密），三者相应，即身成佛。由此而将其他各种以语言文字明显地表达佛教教义的教派，统称为“显教”。由于密教在宗教实践方面奉行咒术，重修法仪轨，教理看似简单通俗，实则不易说明。它主张立地成佛，但所谓成佛的境界，殊难以通常语言界说。密教不排斥大乘佛教，但将大乘佛教视为成佛的初级阶段。总体上看，密教的宗教神秘主义倾向鲜明。由于其存在形态及社会背景等关系，密教发展中曾日益受到印度教中“左道”影响，在宗教实践方面也有龌入污秽的现象存

在。社会环境方面，约 10 世纪末起，建于阿富汗一带的伊斯兰国家开始对印度进行渗透。此后印度佛教情势丕变。12 世纪末，阿富汗廓尔一带的穆哈马德君主，在统一阿富汗后，大举对印度入侵，一直深入到恒河流域，消灭了印度的斯那王朝。公元 1203 年，伊斯兰教军将当时印度仅存的佛教大寺超行寺（在恒河南岸，是密教中心，包括有 107 座寺院，6 所研究院，又藏有无数珍宝、文物，规模比玄奘在《大唐西域记》中描绘过的宏伟的那烂陀寺还大得多）掠尽焚毁。

超行寺被毁是一个历史事件，它标志着佛教在印度本土的消亡。近代印度的佛教复兴运动，是 19 世纪从斯里兰卡返归故土的。^①

2. 印度佛教之价值取向

部派佛教派别众多，诸说纷纭，而且后来越来越多。如按南传说法，有 24 部，加上有些名称重复的，若一一列举，有 40 多部。从考古资料看，被发现的铭文碑刻上所记载的部派名称，也有 20 多个，根本的 18 部派中，除大众部的鸡胤部、说假部尚未发现之外，其他部派都被发现了。而且发现的地点，与以往文献中所记各部派活动情况也符合，证明以往资料记载可以信任。^②上文提到，“部派”也包含有“学派”之意。从上文列出的关于各部派分派的资料中，我们也可以发现，它也记载了各派学说之间的分歧，并且对之进行的评判。

在大乘佛教的发展中，中观、瑜伽两派，在一些重要的看法

① 本节“印度佛教之学脉”，主要是据王仲尧著《中国奇僧——中国佛教和僧人文化品格研究》（北京·国际文化出版公司 1992 年版，台湾大行出版社 1995 年版）一书的《前言》第三部分改写。

② 吕澄：《印度佛教源流略讲》，上海，上海人民出版社，1979 年 10 月版，第 37 页。

上分歧很大，有时还互相对立，争论极烈，甚至发展到不肯共饮一河之水地步，有点类似中国所谓“不共戴天”的味道（关于两派在各自发展过程中产生分歧和争论的有关问题，可以参看吕澄著《印度佛学源流略讲》第五讲“中期大乘佛学”的第三节“无著世亲的学说”、第四节“瑜伽行学派和中观学派”、第六讲“晚期大乘佛学”的第二节“法称、月宫与瑜伽行派”、第三节“月称、寂天与中观学派”等内容，此处恕不赘述）。他们理论的争论，往往同时也带有批判和总结的成分，既是批判对方，总结对方的思想，以指出对方的所谓短处，又是自我批判，自我总结，以归纳出自己的所谓长处。正是在这种激烈的思辨的交锋中，理论向前推进而认识不断得到深化。

虽然印度佛教似无中国佛教那样明确的判教意识，但他们的这种以佛之说法经典为标准的批判总结，以及在此过程中进行的理论建设，也可以说是进行价值取向的定位工作。

应该指出，原始佛教由于最初即确定的道德实践要求，一开始对哲学思辨是排斥的。比方说，认为如一个人中了箭，最紧迫的问题，自然应该是治疗箭伤，至于射箭人的身世，箭是什么材料做的之类的问题，大可以暂且不论（《中阿含·箭喻经》）。以此表明，最重要的是解决人生实践问题，而哲学方面的本体之类的问题，并非当务之急。而且，各种学派思想的哲学教理方面的争论，往往各申其理，莫衷一是，在实践上并没有什么现实利益。所以空话少说为妙。但是随着佛教的发展，传播范围日大，反映在思想理论上所涉及的方面也日益深广，世界观和人生观方面的问题不可能置而不论，因此哲学思维日益成熟。

但是，以后的印度佛教主要关注的也不是价值论方面的问题，而是“本体”本身方面的问题。或者说，其所关注的，仅止于本原意义上的本体，不关注价值本体方面的问题。其价值取向乃是纯然超世意义上的“空”，是“涅槃”（Nirvana）。其既非一

种形而上的范畴，又是脱离知性的，换句话说，它仅指一种“终极”（the final aim）意义上的“解脱”（the soteriological absolute）。^①这也是其传入中国之后，不适应本土文化方面的最大问题。

然而，却也正因为此，倒使其在异文化环境中的发展，留下了调整的大空间。这实际上却又成为其重获生命力的一个重要契机。

在印度佛教发展中，大乘佛教中后期，尤其是后期，无论是那烂陀寺还是超行寺中的关于佛学的文章和讨论，现在看来，都开展得似乎非常热烈，生机勃勃，但实际上主要限于少数学者范围，类似经院哲学，吕澄先生称之为“寺学”。他说：当时那些“学者的著作，实际上有浓厚的思辨、烦琐气味，可以说是为著作而著作”。^②从宗教本身发展来说，是脱离宗教实践的，从思想史角度来说，虽然其理论思维水平达到了惊人的深度，但是一定程度上脱离了现实社会生活。

（二）本土文化对印度佛教的价值诠释与改造

这样的东西，如果照搬到中国来，不可能成活。从佛教一开始在中国的传播，就经历着被本土文化改造以及重新进行价值诠释的命运。（图 1-3）

中国佛教界对印度佛教各种学派思想的自觉的分理爬梳、批判总结，从智顗天台宗判教成为固定模式后开始（智顗对这一领

① 王仲尧：《佛教的绝对观及一种东方思维特征》，载《宗教哲学季刊》（台湾），1998年第4卷第1期。

② 吕澄：《印度佛教源流略讲》，上海，上海人民出版社1979年10月版，第218页。

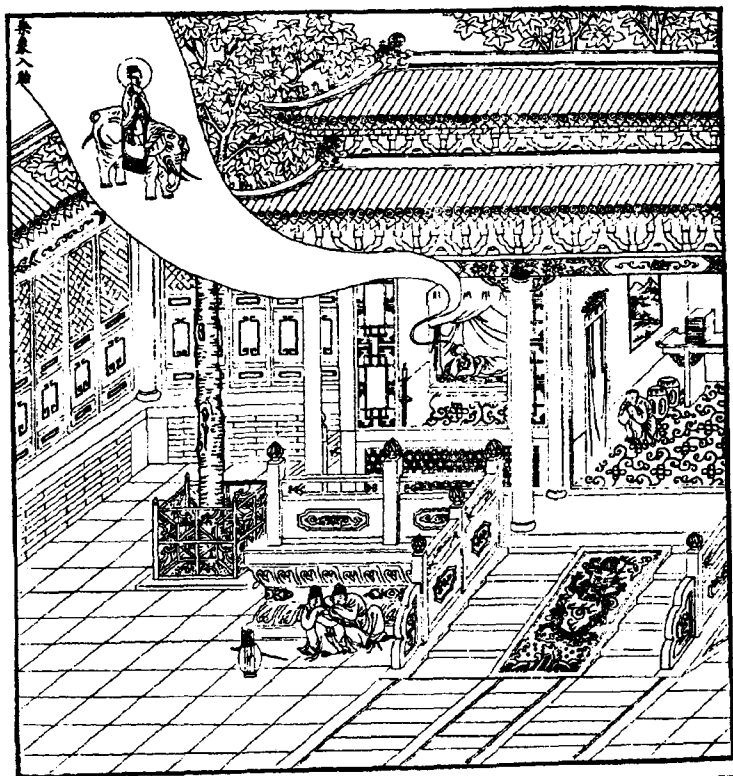


图 1-3 中国文化观念中的佛教图景（一）：乘象入胎
（描写释迦牟尼之母受孕）

域尚未给予重要关注)。换句话说，是在判教成为隋唐各宗派建立各自理论体系过程中的一个必不可缺的思想方法之后，在这种思想氛围、理论定势中开始的。同时也与玄奘从印度留学归来后，对佛教发祥地的佛教思想史发展脉络，有了更全面深入的了解和关注有关。最早全面论述这个问题的是窥基（见《法华玄

赞》卷一)。相隔不久的法藏等人在判教的同时，也注意讨论这个问题（见《华严经探玄记》卷一，《华严一乘教义分辨》卷一，《十住心论》卷四等）。^①

中国中古时代佛教界，对印度部派佛教大致上分为六大类：

①我法俱有宗，包括由上座分化出来的犊子部、法上部、贤胄部、密林山部、正量部等，主张我、法俱为实有；

②法有我无宗，包括一切有部（萨婆多部）、多闻部、饮光部、雪山部（根本上座部）等，主张“三世实有，法体恒有”，“一切法皆悉实有”，但主张我（补特伽罗）无；

③法无去来宗，包括大众部、鸡胤部、制多山部、西山部、北山部、法藏部等，主张现在法为有，过去未来法非实有；

④现通假实宗，包括从大众部分化出来的说假部和从一切有部分化出来的经量部，主张“无去来现在世中诸法，在蕴可实，在界处假，随应诸法，假实不定”（法藏：《华严一乘教义分齐章》卷一）。就是说，无论过去、未来和现在诸事物现象，就现象而言是实存（蕴），就认识（界）而言只是假名（Prajñapti-sat），是无自性的唯名之实在；

⑤俗妄真实宗，指从大众部分化出来的出世部，主张“世俗皆假，以虚妄故，出世法皆实，非虚妄故”（法藏：《华严一乘教义分齐章》卷一）。就是说，现实世界中（世俗）一切事物现象皆为虚假，只有出世界法（出世法，即佛教的理想世界），彼岸世界中，才是一切真实；

⑥诸法但名宗，指从大众部分化出的一说部（或称说一部），主张“一切我法，唯有假名，都无（实）体故”（法藏：《华严一乘教义分齐章》卷一，注意可以与第（4）现通假实宗主张比较

^① 王仲尧：《隋唐佛教判教思想研究》，第三章第二节“窥基的法相唯识宗判教”，成都，巴蜀书社，2000年9月版。

一下)。

我想指出的是,这种总结、概括的方式,与印度佛教文献中保留的方式,实际上却有两个重大差别:第一,从印度佛教文献看,其思维方式是横向的,或曰静态的,中国佛教学者则从主体认识角度,将文化史观中的“史”的概念,赋予了印度部派佛教各说,从而将各部派思想也看成是一个由浅入深,由低级向高级发展的动态的过程;第二,中国佛教学者对这个动态过程中,认识逐次深化,思辨层次不断提高的观念,极其明确。这些都表明中国佛教的价值意识,相对而言,更为强烈自觉。这一点,我想也是中国哲学传统与印度哲学传统基本区别之一。

对于印度大乘佛教不同派别争论的看法,因为直接关系到中国佛教宗派对其他宗派理论的判释,即直接关系到自己的判教思想的展开,同时,在理论背景上,又以判教作为教理建构的方式,因此中国佛教学者在认识印度佛教的宗派分歧时,也往往用中国佛教判教的思维方式去看待了。库恩提出认识中的“范式”概念,并认为他对哲学的贡献主要有两点,一是提出范式概念,二是把科学发展(我想我这里将“科学”概念换成“认识”概念,也可以说得通)中的常规和范式相互交替的思想,首次应用于科学(认识)史。他认为,“范式”就是一定时期内认识共同体“看问题的方式”,包括其共有的世界观、方法论、信仰和价值标准等,并且每一认识领域都有自己的“范式”。^①(图1-4)

唐代华严宗的法藏,以转述天竺日照(地婆诃罗)法师之说的方式,述印度瑜伽、中观二派判教,以作为自己与法相唯识宗相抗衡的华严宗判教的理论依据。他说:

三藏(指日照)说云:近代天竺那烂寺同时有二大德论师,一名戒贤,二称智光,并神解超伦,声高五印,群邪稽

^① 库恩:《科学革命的结构》,上海,上海科学技术出版社1980年中文版。



图 1-4 中国文化观念中的佛教图景（二）：九龙灌浴

（描写释迦牟尼佛之出生）

颖，异郭归诚，大乘学人仰之如日月，独步天竺各一人而已。以所承宗别，立教不同。（《华严经探玄记》卷一）

然后分说二家判教：

（第一瑜伽行派）谓戒贤即远承弥勒，无著，近踵护法、难陀，依《深密》等经，《瑜伽》等论，立三种教（引文见

同上，以下文繁不具，请见下图)。

第二(中观学派)智光论师远承文殊、龙树，近禀提婆、清辨，依《般若》等经，《中观》等论，亦立三教(引文见同上，以下文繁不具，请见下图)。(图 1-5、图 1-6)

戒贤(大乘瑜伽行派)判教结构图：三时判教

	时位	说法对象	佛说经典	教 义	法 乘
不了义	第一时	唯摄声闻	诸《阿含》经	唯说生空	小乘法
	第二时	唯摄菩萨	诸《般若》经	说诸法空，显二空	大乘法
了义	第三时	普摄诸机	《解深密》等经	具显空有	通诸乘

图 1-5 印度佛教戒贤判教图

比较而言，实际上这个思想结构基本上是中国式的。法藏的这个说法实际上是以一种特定的认识范式，即依特定的中国佛教判教的方法论和价值标准观照的结果。

从佛教传入中国开始，这样一种以思想结构的方式——围绕特定价值标准建立价值评价体系，这样一种与本土文化的价值评价体系契合的方法论原则，一直生动有力地发挥着作用。

智光(大乘中观学派)判教结构图：三时判教

	时位	说法对象	佛说经典	教 义	法 乘
不了义	第一时	诸小根	诸《阿含》经	心境俱有	小乘法
	第二时	诸中根	诸《唯识》经	境空心有	法相大乘
了义	第三时	诸上根	诸《般若》经	心境俱空，平等一味	无相大乘

图 1-6 印度佛教智光判教图^①

① 以上二图主要依法藏：《华严经·探玄记》卷一，《大乘起信论义记》卷一。

1. 中土佛经翻译过程中主体意识的渗透

中国佛教的发生、发展是从佛经的译传开始，这是学界共识。而且，一方面，就中国传统而言，往往要从经书中找行为的根据，所谓的以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百篇（指《诗经》）当谏书，就是将经书视为判定行为合理性的价值标准；另一方面，就一种宗教文化而言，也必定需要有一个绝对的标准，作为信仰的对象和行为的准则。所以，在一般意义上，佛经就被视为佛教的信仰对象、行为准则，即价值标准。

但是，若深入思考一下，会发现这个所谓“一般的意义”是有问题的。实际上也内含着一个无法解决的二律背反：既然是绝对的标准，就不能对之进行人为的整理；既然是可以对之进行整理排列的，就不是绝对的标准——最多只是相对的标准。如西方基督教的上帝是一种绝对的存在，就不允许什么评判，经典亦只有绝对的一种，即《圣经》。又如中国儒家文化认为天是一种绝对的存在，孔子就曾拒绝说天道的问题。

事实上，由于佛经译传过程中存在的诸多现实问题，佛经本身也是引起人们的质疑的。所以，中国佛教判教的基本目的之一，是通过对众多中土译传佛经的整理和排列（还应加上对不少中国人士撰写，并且亦取得经典地位的佛教著作的认识和评价），去找出那个绝对准则——价值标准。

不过，这个价值标准虽然与佛经密切相关，但又并非仅隐藏在佛经的字里行间的。价值本身是一种主体评价，是主体意识对于主客关系以及联结这种关系的行为结果的一种利益评价。除了佛经中论述的价值诠释之外，这个价值标准的真正确定，必定还要涉及到特定的社会、历史、民族、文化所构成有时代背景的文化氛围。

所以,佛教的传入、发展,与经典有关,而且首先涉及的总是佛经的问题,否则佛教就成了无源之水,无本之木了;但又更与被认定的价值标准有关,那才是水之源,木之本。比如,佛经的译传、取舍亦相当程度上受此制约。经典与价值密切相关:没有佛教经典就没有佛教价值。但二者又非等同之物。考虑到这一点,为叙述层次的清晰度计,这一部分将着重讨论经典以及从经典角度涉及到的价值问题。以下将专列一节专门讨论价值标准问题。

中土佛经译传的问题,以往学者的研究成果已多,尤其近现代以来,欧、美、日本学者在语言学、版本学、文献学等方面的研究,达到十分深刻广阔的水平。^① 本文因主题关系,仅简单讨论有关的几个代表性问题。

中土佛经译传,除了数量庞大,称得上浩如烟海之外,引人注目特征还在于从一开始就不忠于原文。当时译经者不但在版本、术语(Terminology)、归属(Attribution)等方面往往随意处置,而且在翻译过程中,还往往增删原文,大量臆入己意。这一点,与20世纪初“五四”运动前后,中国再次大规模引进西方外来文化时始终极其注重是否符合原意的情况,截然不同。这是发人深省的一个问题。当代西方佛教学者格荣对此作过评价,具有一定代表性。^②

他认为中译佛经既不与印度原文,也不与用其他文字(如藏文)翻译的佛经进行批判性的比较研究。对于印度佛经原有的术语概念亦无系统研究,而往往用中国文化中现成的哲学和宗教语言直接替代,早期,尤其多用道家语言取代原本术语。鸠摩罗什

① 欧、美、日本学术界(包括日本学术界在禅宗研究方面近代早期引人瞩目的成就在内)在上述领域中的研究,达到极高水平,然而在中国佛教哲学、思想史演变等方面,则明显欠缺。

② J. W. de Jong: *Buddha's Word In China*, p. 14—15, *Buddhist Studies*, Edited by Gregory Schopen, p. 90—91, Asian Humanities Press, 1979.

的译本因文字优美而可读性强，但往往不是据原本直译。玄奘倒是最忠实原本的（其实也未必，下文详），而中国的佛教徒们通常却推崇鸠摩罗什的译本。我国有些学者也提到过这类问题。这类问题的存在，都会使深究者产生疑惑。（图 1-7）



图 1-7 鸠摩罗什（343—413 年）像

实际上，这只是表明，佛教在中国的传播过程中，本土文化的选择和接受一开始就对佛教传播有巨大影响。

2. 中国佛教传播过程中，本土文化价值对其选择和接受的影响

（1）佛经翻译问题

在中国佛教的传播过程中，本土文化价值一开始就有巨大的

潜在影响，对于选择什么、接受什么、传播什么，从来就不是随意或被动的，而是着意而主动的。下举数例。

其一，鸠摩罗什译经，特别注重般若类经论。这既与当时玄学正盛的思想学术背景有关，亦是因罗什本人学历兴趣决定（当然与印度大乘佛教发展兴旺的时间也吻合）。但不管怎么说，大量译出般若系统经论，并成为中国佛教发展的哲学思维方法论基础，总是与主体选择及时代背景有关。

罗什译经的一大特点，是自定取舍。如译般若学奠基经论之一的《百论》时，“论凡二十品，品名有五百，后十品其人以为无益此土，故阙而不传”（僧肇：《百论序》，《出三藏记集》卷十一）。^①就是说罗什在翻译《百论》时，自己认为不合适就不译出。又如译《中论》时，罗什同时译出青目注释，但是，又认为青目的注释“虽信解深而辞不雅中，其中乖阙烦重者”，“皆裁而裨之”（僧睿：《中论序》，《出三藏记集》卷十一）。由此可见，罗什在翻译中，自定取舍标准，对原文进行了较大的增删、修改。

其二，昙无讖之译《涅槃经》。北凉昙无讖译出《涅槃经》，以及《大集经》、《金光明经》等，形成中国佛教中般若学系统之后又一重要的佛经系统——涅槃学系统，这一系统经论对中国佛教发展的影响也是根本性的。

昙无讖所译佛经中，最重要的《大般涅槃经》（简称《涅槃经》），是据“胡本”译出。“胡本”的文字是指西域文字，而此经梵本的情况，当时就已经不太清楚。此经“前五分”，是东晋道人智猛从天竺带到高昌的“胡本”，六品之后，又是另一名“胡道人”从敦煌带来，送到姑臧昙无讖处的。这些“胡本”，当

^① 吕澄认为僧肇这一点上“恐怕弄错了”（《印度佛教源流略讲》，上海，上海人民出版社，1979年10月版，第117页），我觉得吕先生此说可疑。

时就已经“分离残缺”，而且也明显看得出，抄经者对内容“随意增损，杂以世语，遂使违世本正”（见《大般涅槃经记》、《大般涅槃经序》及《高僧传·昙无讖传》）。由此可见，《涅槃经》的所谓“翻译”，实际上不如是说一种“编译”，而且可想而知，编译过程中作者对内容进行加工“增损”，是不可避免的。

再如《大集经》中的鬼神系统，二十八宿方位及生属星相说，十二兽传法说，《金光明经》中的四天王、二十八部鬼神之类思想，显然也受到本土文化的影响（昙无讖译经涉及易学与佛教的问题，下文还将讨论到，见本书第三章、第四章）。

其三，《摄大乘论》之数种译本。《摄大乘论》是印度瑜伽行派创始人无著所作，内容是阐发“三界唯心”的基本理论，系统论证“阿黎耶识”，以及世俗是如何由其派生，出世间是如何据其实现的，提出了一个较完整的唯识论体系，是中国唯识学派的奠基经典之一。此论有三种译本，第一种是元魏佛陀扇多的译本（二卷），第二种是南朝梁真谛的译本（三卷），第三种是唐玄奘的译本（三卷）。三种译本中，除南朝梁真谛译本中有“黎耶中解性”（阿赖耶识之能动性）的说法之外，其他诸译中，都没有这种说法。这是一个重要的问题，因为这种思想，对以后中国佛教的发展，是产生了很大影响的。如华严宗法藏曾说：“梁《摄论》云：闻熏习与阿赖耶识中解性和合，一切圣人，以此为因。”（《华严一乘教义分齐章》卷二）可见其视此说是何等重要。过去有些学者认为，这种说法，可能是真谛自己加进去的思想，我也同意此说，也就是说，真谛的译文，不仅是译，还加上了他自己的创作。当然，法藏后来的这种断以己意的发挥，也十分有味。（图1-8）

其四，玄奘译经对印度佛经的大肆篡改。一般认为玄奘最忠实于印度佛教思想，他的译本，也最精确地直译自原文。

但是，实际情况大不相同。

窥基尝批评前人译经中的问题：“古师解释诸法名义，但随



图 1-8 中国文化观念中的佛教图景 (三): 诸天赞贺
(描写释迦牟尼佛之成道)

己者，名为一解”，而使“义与体乖，逐成疏谬”，之所以如此，“皆因翻译之主，不善方言，语设将融，玄旨犹隔”。他还据玄奘译本，指责同一思想系统的“古师”真谛的译文有误。（见《法苑义林章》卷一）

但实际上从真谛译本看，其态度之严肃和汉文水平之高是得到公认的。二家译文不同，实是各自因思想主张不同而在译过程中各自发挥的结果。据窥基《成唯识论述记》说，印度佛教大学者，唯识宗的陈那，作《观所缘论》，谓五识所色等境，能缘所缘出一源。另一大学者护法，则进一步指出，有亲疏二种所缘缘，以之论证认识对象的相对客观性问题。玄奘是信奉护法思想的，因为护法是他的师祖（玄奘在印度那烂陀寺求学时，他的老师是戒贤，戒贤之师是护法），他在译《观所缘论》时，根据护法思想所缘缘义，在他的译文中，对原文大作修改，甚至书名也改成了《观所缘缘论》。

还有一个突出事例，是玄奘对《成唯识论》的糅译。印度瑜伽行派创始人世亲撰《成唯识论三十颂》，成为该学派阐述理论和实践的集成之作，此后，印度许多著名学者对该书进行疏解，如亲胜、火辨、难陀、德慧、安慧、净月、护法、胜友、胜子、智月等，玄奘在印度时，搜集到这十家全部注本，回国后原拟都予译出。后因窥基建议，用自己的师祖护法的注本为基础，糅以另外九家，纂成《成唯识论》。《成唯识论》一书，成为中国佛教法相唯识宗教理思想体系的理论基础。（图 1-9）

其五，密教《大日经》之译本。唐代密宗胎藏部根本经典《大日经》（《大毗卢遮那佛神变加持经》）乃是节译（或选译？），据记载：“沙门一行，请三藏和尚（指善无畏），译《大毗卢遮那佛神变加持经》一部七卷。其经俱是梵文，有十百颂，今所出者，摄其要耳。”（唐·李华《玄宗朝翻译三藏善无畏赠鸿胪卿行记》，据《大正藏》为明洪武三年写观智院藏本）这个说法，在唐代密宗的多种传记史料中都有记载。

其六，中译佛经不重文法，只重“义理”。佛经的译传，对佛教的发展如此重要，但奇怪的是，千百年来从来不曾有过一部研究梵文的文法书（佛经也有译自西域文字的，早期也有以“口



图 1-9 玄奘慈恩寺译经图（玄奘，600—664 年）

传”的方式译传的，但毕竟大部分译自梵文)。所有的研究梵文的著作，只有悉昙(Siddhim)和字书两类。悉昙与密教流行有关，所注重的是音声(咒语)的问题，不重文法，字书则是对应佛经中一些用字，注上汉字。现存最早的是《梵语千字文》，传为义净作。^①佛经译传的数量如此浩大，但梵文文体对中国语文文体却几乎未产生什么影响，这与20世纪初以来翻译文学的文体对白话文的巨大而深刻的影响亦形成鲜明对照。倒是译经文体(可看作中国文化在吸收外来文化过程中一种创造)自南北朝隋唐以来，在中国文化艺术各领域影响不小。

其七，历代皇权对佛教经典地位的干预。从佛教一传入中国开始，就存在着皇权对佛教经典的各方面的强烈的干预。这方面事例极多，略举数条。

①如《占察经》，在唐代道宣的《内典录》(卷十一)中尚被列入《疑伪经录》。不久，在《大周刊定众经目录》(卷一)中，已被赫然列在《大乘单译经目》中，还加上了说明，谓此经是“别国沙门菩提登峰，天册万岁元年(695年)十月二十四日奉敕编行”。可见是由朝廷决定，将此经的“伪经”身份摇身一变为“译经”。

②唐高宗于显庆年间(656—661年)下令在西明寺修造皇家官藏，并对体系、内容等提出具体要求，这是首次以皇权干涉大藏经的编纂。但当时西明寺官藏编纂的组织者道宣，并不完全买账，仍以正统佛教徒立场，严格地只收翻译经典，将中国撰著一律排在藏外。^②

③唐玄宗首次命令将中国撰著正式入藏。《释氏稽古录》(卷

① 周一良：《中国的梵文研究》，载《唐代密宗》，上海远东出版社，第1996年7月版，第141~156页。

② 方广钊：《八一九世纪佛教大藏经史》，北京，中国社会科学出版社1991年3月版，第85~86页。

三) 开元十八年(730年)条记载,玄宗下旨,将僧人道瓠与道士尹谦辩论的记载(道士辩输)《开元释道论衡》入藏,据慧琳《一切经音义》有关记载,可证明此论确曾入藏。《宋高僧传》玄奘传载,开元二十四年(736年),唐玄宗亲自注的《金刚经》入藏,这部著作现已在房山石经中发现。

④宋以后,中国僧人撰著由皇权决定入藏数量极大。北宋时,慈云遵式(964—1032年)于乾兴元年(1022年)在天竺替皇室行忏,并请得天台宗教典入藏。南宋初,慧因教院的义和向朝廷请准华严宗著述入藏。并且一些当时名僧的著作也能由皇权决定入藏,如北宋契嵩(1007—1072年)作《辅教篇》成,呈宋仁宗(1023—1064年在位),要求“编入大藏”,次年仁宗即敕编入。

皇权对佛教经典的干预突出地表明,对于当时社会而言,所能接受的佛教的价值标准,必须与主流社会肯定的正统的“天人”观念——易道直接挂钩。

(2) “疑伪经”问题

所谓“疑伪经”问题,也就是中国人自己写的佛教经论问题。

这里仅讨论传统上被佛界和学界视为所谓“疑伪经”者,至于《坛经》之类,并不隐瞒作者身份,也从不伪装成是印度传来,这里不涉及。

“疑伪经”是相对于从印度流传过来的“真经”而言。这里又仅讨论中国佛教发展过程中影响最大的“疑伪经”,即《提谓波利经》(以下简称《提谓经》)和《大乘起信论》(以下简称《起信论》)二种。

先讨论《提谓经》。

东晋名僧道安在《整理众经目录》中(通称《安录》),首先提出疑伪经问题,并判列出“伪经”共二十六部三十卷,“以示

将来学士，共知鄙信焉”（《出三藏记集》卷五），提醒人们不要信奉这些东西。梁朝僧祐在《出三藏记集》中，又著录新发现的疑伪经，其疑经录载录二十部二十六卷，指出这些“或义理乖背，或文倡浅鄙，故入疑录，庶耘芜杂，以显法宝”（《出三藏记集》卷五）^①。其中首次提到《提谓波利经》二卷，是宋孝武帝时（454—465年）北魏比丘昙靖所撰。《续高僧传》卷一《昙曜传》附有昙靖传，据载北魏太武帝灭佛，“旧译诸经并从焚荡，人间诱道，凭准无因”。太武帝死后佛法复兴，昙靖“乃出《提谓波利经》二卷，意在通悟，而言多妄习”。可见，从梁朝僧祐到唐代《续高僧传》作者道宣，都已说得很清楚，明确指出《提谓经》是中国人所撰，非印度传来，属于伪经。道宣所说此经“言多妄习”，实是自诩固守“正统”，而指责经中大量写入了明显是本土文化的东西，如阴阳五行学说等内容。

但我们又看到，中国佛教界对之视若罔闻。如与僧祐差不多同时的刘虬，判教中，将《提谓波利经》作为“人天教”的经典依据。又如与道宣同时或稍后的窥基、法藏等这样一些大师，乃至更以后的五代、宋时期的延寿等人，引经据典时，常引用到《提谓经》，根本不管什么伪经不伪经。天台宗大师智顗在《摩诃止观》、《法华玄义》等重要著作中引用《提谓经》次数极多，也显然不管《提谓经》是什么伪经不伪经。

据此也可以肯定，南北朝隋唐直至五代之后，一段很长的历史时期内，《提谓经》在佛教界以及社会上一直十分流行。此中原因，据我推测，一则固然因为此经明显表现了调和儒佛二家的

^① 实际上，道安、僧祐经录中所谓“异经”和“失译经”中，还有相当多是疑伪经。南北朝其他经录中也载有疑伪经目录。唐圆照《贞元新定释教目录》卷二十八的“伪妄”经，数目达到三百九十三部一千四百九十一卷。详参任继愈主编《中国佛教史》卷三，北京，中国社会科学出版社1981年9月版，第549～550页。

一种努力，如公然将佛教五戒与儒家仁义礼智信五常，乃至五行、五方、五星、五藏等相比，编造大胆，特色鲜明，由此引起人们重视；二则亦因为一种日益强化的主体意识作用下，对经典取舍的标准，日益明显地倾向为我所用（《提谓经》问题，下文讨论中还将涉及，见本书第四章）。

再谈一下《起信论》。

《起信论》的真伪问题曾引起过不少争议。尤其是 20 世纪初，日本佛教学者开始掀起《起信论》真伪问题的讨论，继而在中国学界引起强烈反应。此后一般认为此《论》是南北朝时佚名中国学者撰著，成为共识。从梁启超开始，中国学术界对此论的研究取得不少新的有价值成果，如吕澄论证《起信论》源自魏译《楞伽经》^①，任继愈等则认为，此经基本思想虽与《楞伽经》有相通之处，但从整体上看与《占察经》更为接近。^② 隋开皇十四年（594 年），法经等编著的《众经目录》（通称《法经目录》）最早著录梁本《起信论》，该书卷五指出：“《大乘起信论》一卷，人云真谛译。勘真谛录无此论，故入疑。”（《占察经》也是被《法经目录》作为伪经看待的）但是这篇幅不大的论著（共百余字），却成为对隋唐佛教影响最大的经典之一，唐代佛教各宗派的教理思想，几乎都与在它的基础上融会沟通有一些关系。

以上这些都说明，佛教在中国化发展的过程中，始终处在与本土文化价值的磨合摄入过程之中。

① 吕澄：《中国佛学源流略讲》，北京，中华书局 1979 年版。

② 任继愈主编：《中国佛教史》卷三，北京，中国社会科学出版社 1981 年 9 月版，第 313～329 页。

(三) 困惑与挑战：建立中国佛教的价值 观——涅槃佛性

1. 鸠摩罗什与慧远的分歧

龙树建立大乘中观学派理论体系，是针对当时佛教在印度已流行发展了约有五百年时间，部派分裂，学说各异，不少还有走极端的倾向，而外部各教派又相继发展，威胁佛教生存这样一个局面。他基本上从三个方面着手，第一，建立佛教根本理论——以般若智慧而达到“无相”；第二，据此对佛教内外各派学说，进行批判总结；第三，概括和吸收各派学说已有成果，较全面地组织大乘思想体系。^①

龙树学说，有立有破，但可能是因为印度古代理论习惯，或由于当时客观环境的需要，在方法论上，龙树以破为主，以破为立。这在其所著《中论》等中观学派的主要著作中，表现很明显。《中论》共二十七品，二十五品是在进行“破”。《回诤论》也明显以破为主。龙树的弟子提婆破得更厉害（其著作流传下来不多），他往往以“百论”作总题，“百”梵文 Sataka，字义双关，是指把一百个东西（也即多种东西之意）集拢来的意思，字根 Sat 又有破坏之意。以此为题，就是破灭一切之意。提婆著作内容，几乎全是破斥，无论在破的原则上和方法上，都比龙树彻底。^②

鸠摩罗什译经是中国历史上第一次大规模有系统的佛经中

① 吕澄：《印度佛教源流略讲》，上海，上海人民出版社 1979 年 10 月版，第 102～112 页、115～121 页。

② 同①。

译，他的一些主要译本，几乎成为以后中国佛教各学派、宗派依据的理论基础。他翻译的主要就是印度龙树系的大乘般若空宗理论。

这样一个思想体系，译传到中国后，一方面使人耳目一新，获得重大启发，立刻极大地推动了中国佛教哲学的发展；另一方面，因为思想方法以及尤其在价值观方面的差异，也立刻在中国引起了深刻怀疑和非议。其中，当时南方影响最大的佛教界领袖庐山慧远，与北方佛教界领袖鸠摩罗什的分歧和讨论，最有代表性。

慧远定居庐山后，研究和修持重点转向毗昙学和禅学。但他仍然以精通般若学著称于世。鸠摩罗什入长安后不久，二人开始通信。

慧远向鸠摩罗什提出几十个佛学问题，主要集中在何谓“法性生身”，或“真法身”、“法性”、“诸法实相”的问题。换句话说，即佛教的根本问题，或佛学要达到终极目标的问题。按照慧远的思想，法身有“真法身”和“变化形”的区别。这种“真法身”与“变化形”的区别是绝对的。“真法身”是法身实体，“变化形”是权变和幻化。但是，慧远要解决的问题，主要为“法身”何以能生，其生成之“身”，应是什么性质，什么相状，“三十二相”如何修得；“法身”有无身、口、意业，如有，与世人诸业差别为何，等等。^①

显然，这样的思维方式，与鸠摩罗什所持般若中观思想方式，差别甚大。

慧远之前，一代名僧道安，也为类似问题而困惑过，如对

^① 见《大乘义章》：《问真法身寿量》、《问修三十二相》、《问受决法》。所引《大乘义章》主要为日本京都禅林寺藏本（见《慧远研究·遗文篇》，〔日〕木村英一编）。

“非身”、“无我”与“识神”、“法身”的矛盾，他觉得很难解释。这实际上是已接触本体问题。然而，如上文已述，印度佛教哲学中对本体的理解，与中国传统文化精神有很大不同。道安一直为不知如何解决感到苦恼。鸠摩罗什弟子僧睿，以前曾是道安弟子，他对这个问题的的发展过程有较透彻的了解，他概括道：

此土先出诸经，于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。《中》、《百》二论，文未及此。又无通鉴，谁与正之？先匠所以辍章于遐概，思决言于弥勒者，良在此也。（《毗摩罗诸提经义疏序》，《出三藏记集》卷八）

在中国佛教思想史上，僧睿首次明确概括鸠摩罗什译籍和此前旧译的区别，在于旧译“存神之文”甚多，鸠摩罗什的译籍体现出“识神性空”。般若学要义，即在于析空。如僧肇说：“以无法为本，故能立一切法也。”（《注维摩诘经·观众生品》）僧睿的概括，十分精彩。

鸠摩罗什对于慧远的问题，似乎也感到解释上有困难，因为彼此立场差别太大。但是，鸠摩罗什最后还是断然否定慧远的看法，在《大乘义章》中，他一方面解释说：“法身可以假名说，不可以取相求”，“法身虽一（异）相故，无决定真身；离异相故，无决定相身（即生身）”，“（佛）毕竟性空，同如法性；”

一方面又无可奈何回答说：“不须戏论有、无之实也”，“法无定相，不可戏论。然求其定相，未难之旨，似同戏论也”。

鸠摩罗什的意思是说，“法身”可从世俗角度（世谛）假说，而从“第一义谛”（真谛）角度“实说”，则“法身”并非实存，硬要区分真、假、有、无，只能说是虚妄戏说了。这是背离大乘中观性空之理的。但这个道理，慧远似乎始终未理解，当然也可能是理解了，但是不能接受。

因此，当鸠摩罗什在长安译经时期，大力地破除关于“神我”、“三神”这样一些主张“实有”的“外道”的流行观点之

际，也正是慧远在庐山大张旗鼓地宣传“薪尽火传”、“形尽神不灭”之类的主张“实有”的思想之时。^①

慧远的“有神论”观点，以及灵魂不灭之类的思想，根源即在于本土文化视天为神格化的存在，将天意看成是人格化了的绝对独立的实体这样的一种观念。而以大乘佛学观点看来，这却是对佛教的一种极大限制，是一种“外道”邪说，小乘都算不上。慧远以弥陀净土为最后归宿，是与他要求一个“定相”，一个明确、实际的归宿是有关的。

鸠摩罗什介绍的般若中观思想的主要特征，是在认识论中把析空方法彻底贯彻，从而导出“性空”学说，来解释诸法实相。由此一举奠定中国佛教发展的哲学基础。这个思想方法，也成为就此发展起来的南北诸学派、隋唐诸宗派的重要思想武器——认识论和方法论，以后也是禅宗的思想武器。

2. 确定佛教的目标，即建立价值本体：涅槃佛性

但是，般若中观学说“破”的彻底性，不但使人因为其与中国传统文化的冲突而产生疑惑（如上述慧远提出的问题），也甚至使人怀疑这个理论中内含着某种危险性。当时无论佛门内外一些重要思想家都看到了这一点。

僧睿说，般若学诸经论，“深无不极”，“然其大略，皆以适化为体，应务之门，不得不以善权为用；权之为化，悟物虽弘，于实体不是”（《法华经后序》，《出三藏记集》卷八）；又说，“或时有言，佛著虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主？”（《喻疑》，《出三藏记集》卷五）就是认为般若理论，其用在“虚”，因此只能算一种“善权”之用，它有根本缺陷，就是

^① 本节关于鸠摩罗什与慧远分歧的论述，参考了任继愈主编《中国佛教史》（中国社会科学出版社1981年9月版）第二册第三章第五节有关内容。

“于实体不是”，会令人觉得，没有能够确立起一个终极意义上的目标。

僧肇说：“夫道恍惚惟冥，其中有精。若无圣人，孰与道游？顷诸学徒，莫不踟躇道门，怏怏此旨，怀疑终日，莫之能正。”（《表上秦主姚兴》，《肇论》）就是说深刻的般若学所释的“道”中，应该还有一个更深刻的东西，作为终极真实，否则还是会令人怀疑此“道”。

鸠摩罗什译经事业庞大僧团的支持者，秦主姚兴也对此不满意，他曾说：“然诸家能第一义，廓然空寂，无有圣人。吾常以为殊太迳廷（径庭），不近人情。若无圣人，知无者谁也。”（《答安成侯姚嵩书》，《广弘明集》卷十八）他尖锐地指出，若无“圣人”（终极价值），这样的理论，就显得“不近人情”。

从当时整个社会背景和时代思潮看，玄学本无思想对社会权威和传统道德观念冲击之后，儒家思想正以“崇有”派的形式恢复。蔑视权威、动摇传统礼法的言行，与般若学中体现的空幻无实的冷漠，一样使人在心理上产生拒斥感。在南北分裂、继续动荡不宁的总体社会背景下，如何恢复权威，寻找生活信念，成为普遍社会需求。

鸠摩罗什使般若学发展到极致，同时这种“空”到彻底的思想也走向了自我否定。^① 宣传“实体”的涅槃学思想，应运而生。当时南方法显等人在建康道场寺译出《大般泥洹经》，鸠摩罗什自己则译出了《法华经》。这些经中，蕴含的涅槃学这方面的思想内容，立刻被一些敏锐的思想家发现。如当时杰出的思想家僧睿的说法，具有代表性：“三藏祛其染滞，般若除其虚妄，《法华》开一究竟，《泥洹》阐其实化。此三津开照，照无遗矣。”

^① 参见任继愈主编：《中国佛教史》卷二，北京，中国社会科学出版社1981年9月版，第464、467、468页。

(《喻疑》，《出三藏记集》卷五)就是说，有了《法华》开辟了认识究竟(终极目标)的道路，《泥洹》阐发实化(可以达到的实际目标)之说，加之原有的般若除虚扫妄之说，佛教理论就完整了。僧睿又说：“寻出《法华》，开方便门，令一实究竟，广其津途。欣乐之家，景仰沐浴，真复不知老之将至矣。”(同上)真可谓欣喜之情，溢于言表。

以后，僧睿和僧肇的同学竺道生，在南方对《涅槃》学思想大力阐扬，终于使涅槃佛性论思想，这一种更易激发人们宗教热情的理论，取代了容易给人以虚幻和冷漠之感的般若学的纯思辨形式，成为南北朝佛教的主要思潮，各家学说，无不深刻涉及涅槃学。

实际上，《般若经》中也有“常乐我净”的说法，如《善知识品第五十二》中说：“一切法趣有常，是趣不过。何以故？常毕竟不可得……一切法趣乐、净、我，是趣不过。何以故？乐净我毕竟不可得”。可以看出，强调的是般若空观，表示“毕竟不可得”，所以与《涅槃经》强调的“常、乐、我、净”(参见《涅槃经·寿命品第一之二》)显然有所不同。

终南北朝时期，涅槃学发展可谓百花齐放，争论极烈。争论集中围绕两个问题，一是何为正因佛性问题，二是佛性本有始有问题。本书因主题关系，仅略讨论正因佛性问题。

隋吉藏《大乘玄论》总结概括南北朝涅槃学为十一家，然后将十一家进一步归纳为三种观点：

然十一家，大明不出三意。何者？第一家以众生为正因，第二以六法为正因，此之二释，不出假实二义，明众生即是假人，六法即是五阴及假人也。次以心为正因，及冥传不朽、避苦求乐，及以真神、阿黎耶识，此之五解，虽复体用真伪不同，并以心识为正因也。次有当果与得佛理，及以真谛、第一义空，此之四家，并以理为正因也。

第一种观点，以“众生”、“六法”为正因佛性。以众生、六法为正因佛性，即一切众生悉有佛性，“众生为正因体”（吉藏：《大乘玄论》卷三，唐均正《四论章义》卷七）。就是说众生即佛性的体现，佛性即众生。

第二种观点，以“心识”为正因佛性。以心识为正因佛性，即心识即真如，即是佛性，如宝亮认为众生虽有佛性，但要通过佛教修持，在心识中使佛性显现而达到解脱（《大般若经集解》卷五十三引）。梁武帝奉行的佛性思想也基本持宝亮观点。或者说，是把“心”对涅槃境界的追求意向，视为正因佛性（见均正：《四论玄义》卷七，介绍光庆寺法云及宝亮的观点）。

第三种观点，以“理”为正因佛性。以理为正因佛性，即认为“理”即常住不灭法性本体，但是当说“众生成佛之理”时，转指心性，当说真如实相时，即是指如来、法轮（这又变成以佛性证明佛性了）。

吉藏认为，涅槃绝百非，超四句，佛性超世相，绝言表。他自己的结论，乃是运用般若百非双遣的否定方法，破斥各家，提出：“云非真非俗中道，为正因佛性”（见《大乘玄论》卷三；吉藏论佛性思想，还可参见所著《涅槃经游意》等），这实际上也就是提出以“中道正因”为佛性。这是以其特有的三论宗“四重二谛义”作为批判武器，是在中观学派以无所得为旨归的本体论哲学基础上的佛性论观点。这也是反映了般若学与涅槃学魏晋南北朝长期发展后结合起来的一种含有辩证意味的理论指向，达到的哲学思维水平是很高的。

不过，综观南北朝佛性诸说，甚至吉藏的批判和总结，都可以发现各种说法常有自相矛盾之处。如正因佛性到底是在“众生”或“心性”中，还是在众生、心性所追求的对象中？又如“理”如兼有体、性二义（见《大乘玄义》卷七，介绍灵根寺慧令观点），则因果关系又如何解？等等。又如吉藏的论证中，常

以自家佛性说为前提，但这个前提不正是他需要证明的东西吗？这些互相矛盾和理论上的混乱，是因为在各种佛教学派中所论证的思想，必定要受到“抽象规定”在向“具体”的“思维行程”中的阶段性限制（相对于更高阶段上的具体，或更全面的对对象的把握，此一阶段之“具体”，仍属一种抽象规定）。

但是南北朝涅槃佛性学说发展出一个根本成果，即无论各家对“佛性”如何解释，涅槃佛性作为佛教追求的根本目标，一种实在信仰的对象，被建立起来了。相对于主体而言，这已经是一种客体的确认。

梁武帝萧衍学通儒、释、道三教。佛教诸重要经典中，他特别重视的，就是《般若》、《涅槃》二经。他评价二经说：“《涅槃》是显其果德，《般若》是明其因行。显果，则常住佛性为本；明因，则以无生中道为宗。”（《注解大品行》，《出三藏记集》卷十七）就是把般若看作“因”，而把常住佛性看作“结果”，看作为“本”。梁天监八年（509年），梁武帝又亲自为名僧宝亮所撰写的《涅槃义疏》作序，说：“佛性开其本有之源，涅槃明其归极之宗”。意思也就是说，涅槃佛性学说，为佛教建立了根本归宿（归极之宗）。这也可看作是很好的概括。如果说，般若中观学说是中国佛教哲学认识论体系之确立，则涅槃佛性论是价值论体系之建构。

中国佛教的思想结构，我想可以称之为“教理思想结构”。它就是佛教的一种价值评价体系。其思想的历程，就是在中国文化精神的互动制约之下发展的过程。

具体地说，这也就是以佛教的价值准则——涅槃佛性论，与本土文化的价值准则——易道的互融互摄的一个动态的过程。

第二章 僧肇般若学与王弼易学

一、经之大者，莫过于易

（一）东晋南北朝佛教风格

东晋南北朝（317—589年）的二百多年时间里，南北分裂，战乱频起，社会动荡不安。佛教的玄远境界、精致理论及其为中国传统文化原来所没有的宗教神秘氛围，使人们都想从中寻找寄托，排解现实苦难。上层统治者支持提倡，下层广大群众也一样需要向往。这样，就为佛教的发展提供了肥沃土壤，佛教获得蓬勃生机。其间，名僧如星，或以异迹化人，或以神力拯物，或传译经典，或辩证哲理。含章秀发，群英间出，汇成中国佛教发展史上第一个高潮。

魏晋南北朝时期，玄学最关心的是“本末有无”问题，而佛教般若学最注目的，是“空、有”问题，二者十分接近。东晋之初，中土般若学大盛，有所谓“六家七宗”，而讨

论的问题，本质上仍与“本末有无”关联。般若学的“本无义”，与王弼、何晏的“贵无”学说承续；般若学的“心无义”，与嵇康、阮籍的“无心”思想连袂；般若学的“即色义”，同郭象之辈的“崇有”提法相因。名僧道安在《毗奈耶序》中说，“于十二部，毗目罗部最多，以斯邦人老庄行教，与方等经兼忘相似，故因风易行”。可见他当时就已认识到，佛教能流行，与当时学风很有关系。而名僧立身行世风格，也与清谈者酷肖。名士释子，共汇一流，使佛教玄风，大振华夏。

当时名僧与名士一样，具有神悟超绝、悬鉴过人的才华，而且往往也是一样的风流倜傥。如支孝龙，“少以风姿见重，加复形神卓犖”，高论机辩，无不时，为名士推崇（慧皎：《高僧传·支孝龙传》）。又据《晋书》等载，支孝龙与阮瞻、庾凯、胡毋辅之、王澄、光逸等名士为友，时人谓之“八达”。胡毋辅之等人，散发裸袒，闭室酣饮累日；光逸来，守门者不让进，光逸便于门外，脱衣露头于狗窦之中，窥之大叫，遂入共饮，不舍昼夜。

“达”者，心神悠然旨远，快然自足，不屑毁誉者也。有人对支孝龙身为沙门不解，支孝龙答曰：“抱一以逍遥，唯寂以致诚。彼谓我辱，我弃彼荣。故无心于贵而愈贵，无心于足而愈足矣。”时人谓之“真达”。名士孙绰赞支孝龙道：“小方易拟，大器难像。盘桓孝龙，克迈高广。物竟宗归，人思效仰。云泉弥漫，兰风附响。”可谓推崇至极。

名僧既为人推崇，佛教当然也就为人见重。

永嘉之后，玄风更炽。名俊辐凑，集于江南，争谈虚玄，竞论无为。清言放达，互相崇尚。释门之子，具清谈者风气，也更为显著。

如名僧康僧渊，睿止详正，志业弘深，既通晓佛经深远之理，又明辨俗书性情之义，与人清谈，从昼至暮，人不能屈。名

僧康法畅，雅有才思，善为往复，悟锐有神，才辞通辩，每值名宾，往往清谈尽日（二人事迹，俱见《高僧传》及《世说新语》所载）。

僧人既具这等风趣品格，因此东晋时朝中豪杰，清流巨子，如石季伦（石崇）、谢安、王羲之等，皆多与往来。

《晋书》称，谢安未仕前，“寓居会稽。与王羲之及高阳许询、桑门支遁游处。出则渔弋山水，入则言咏属文”。又道，“会稽有佳山水，名士多居之。谢安未仕时亦居焉。孙绰、李充、许询、支遁等，皆以文义冠世，并筑室东土，与羲之同好”。

支遁，即名僧支道林，他长得形貌丑异，而玄谈妙美，平生养马喂鹤，优游山水，又擅草隶，文翰冠世。当时风尚，最重《庄》、《老》，而支道林谈《庄》，无论《渔父》，无论《逍遥》，皆能标揭新理，发人所未发，才藻俊拔，令人惊绝。

名僧之学思行止，与易学之互相激发，不但和同风气，依傍时代，广泛地在各个领域进行，而且往往特立独行，深刻地在文化的极深层次中进行，遂使佛法灿烂，高标当时。其玄妙志业，非止一端。

（二）僧肇时代学术背景：王弼易学与玄学主流

王弼（226—249年）易学是对两汉经学正统的继承扬弃。

西汉继秦初立，统治者亟需治国方术。初期虽行黄老无为而治，但于大国政治体制而言，“无为”之治，只能算一时权宜，不能作长久之计。汉武帝雄才大略，为适应封建中央集权制日益巩固、社会经济获得很大发展的政治、经济形势，在文化上，罢黜百家，独尊儒学，在政策上“立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄”（《汉书·儒林传》）。由是，习经者大盛，形成经学正统。有汉一代，《易经》被视为五经之首。

汉初易学，尚承战国风气，兼采象数义理，重在具体应用，主切人事治理，但带有浓厚神学性质。

至孟喜而一改师法，首倡卦气说，增强理性成份。

焦延寿《易林》重占筮，改革筮法，增加断辞，使易学所含信息量增大。从易学发展史来看，焦氏易学为之后京房象数易思想体系的诞生准备了条件。

京房易学师从焦氏，创立了一整套包括纳甲、纳支、八宫、世应、飞伏、卦气、五行学说在内的今文易体系，形成一种复杂的占筮之学。据说，“房言灾异，未尝不中”（《汉书·京房传》），当时影响很大。汉代经学盛言灾异，但也不能简单化地看作是算命卜卦，它是一种以阴阳术数为框架的试图由“天人感应”而达到天人相通的价值体系。如从京房易内容看，易学之旨，主要在神道设教，“汉儒借以匡正其主”，“借天象以示儆，遮使其君有失德者犹知恐惧修省，此《春秋》以元统天，以天统君之义，亦易神道设教之旨。”（清·皮锡瑞：《经学通论·经学极盛时代》）又如京房也说：“故易所以断天下之理，定之以人伦，而明王道……六爻上下天地阴阳，运转有无之象，配乎人事”（《京氏易学》，卷下）。

东汉以降，先秦诸子百家之学，已近淘汰出局。经学则由于官方大力倡导而笼罩学界，其中易学尤甚。如大经学家虞翻说：“经之大者，莫过于易。”（《三国志·虞翻传》注）郑玄乃“括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失”（《后汉书·郑玄传》），融通诸家，宏而博大，创立郑氏易学，结束两汉易学各自为派局面，集象数易学大成。

荀爽传西汉费直易，又兼收并蓄，建乾坤阴阳升降为框架的易学体系，独具特色。

三国时虞翻则将两汉易学作了全面总结和贯通。清儒张惠言评论：“（虞）翻之言易，以阴阳消息，六爻发挥，旁通，升降，

上下，归于《乾》元用九而天下治。依物取类，贯穿比附，始若琐碎，及其深刻解剖，离根散叶，畅茂条理，遂于大道。”（《周易虞氏易·自序》）虞翻在象与数两方面都卓有建树，更胜郑玄。

但是，郑、荀、虞也将易象数之学推到了绝顶。如郑玄爻辰、礼象、蓍数、气数、九宫数及有关训诂，荀爽升降、卦变、卦气，虞翻复杂的卦变、之正，在京房纳甲和魏伯阳《周易参同契》基础上进一步发展的纳甲说，以及旁通、反卦、两象、互体、逸象等思想，庞杂之极而显繁琐，其象外生象，数外生数，穿凿附会，常不能自圆其说。从而显示出盛极而衰之象。

如宋儒朱震说：“虞氏论象太密，则失之牵合。牵合之弊，或至于无说。”（《汉上易传·丛说》）王夫之说：“汉儒泥象，多取附会，流及于虞翻，而得象互体、半象、变爻，曲以象物者，繁杂琐曲，不可胜记。”（《周易外传·系辞下·第三章》）易之为学，本源上古卜筮，其卦象和卦辞，涵义晦涩，向称难治，郑、荀、虞氏易学庞杂烦琐至此，不免会令人望而生畏。

魏晋时社会大变乱。如果说两汉经学代表了中国封建大一统形成之后，人们对如何顺应天命，达到天人合一，从而致力于天、地、人的世界生成的探索，那么，魏晋玄学则代表大一统局面受到变乱和分裂的挑战之时，人们企图对超越现实的一种努力，从而发展到寻万物存在的本体的一种探求。因为这种现实原因，故玄学尊“无”胜“有”，以形而上的“无”，作为“有”（现实存在）的依归。这是时代精神使然。其突出表现，就在王弼运《老》、《庄》以入易，一摒象数，专阐易之义理，清雅简易，蔚成学界时尚。

但王弼运《老》、《庄》以用，其要决非在其虚诞。如老子哲学应用于人生，是在“无为”，而“无为”精义在“秉要为本，清虚以自守”，于是能“执无为之道，以御令之有”。其“无为”是要“有用”，如其名言：“三十辐共一毂，当其无，有车之用；

埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为器，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”对君王政治之用，在于“我无为而民自化”。又如庄子所说的至人，逍遥游于无何有之乡，也是指一种从现实的束缚中解脱出来，最后还要重回现实的“有”的境界。

老庄之旨，亦本现实政治治理。王弼学风慎重，其易学虽运老庄以用，但基本立场完全是正统儒家。这一点应注意。

王弼易学出，即为人所重。《隋书·经籍志》分析东汉至隋诸家易学废兴，评曰：“梁、陈、郑玄、王弼二注列于国学。齐代唯传郑义。至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣。”

唐太宗时，孔颖达作《周易正义》，是官定科举之经，孔序曰：“传易者，西都则有丁、孟、京、田，东者则有荀、刘、马、郑，大体更相祖述，非有绝伦。唯魏世王辅嗣（弼）之注，独冠古今。所以江左诸儒，并传其学。”

孔氏奉旨作《五经正义》，其中《周易正义》即取王弼注。事实上，晋以后，王弼易学几乎独冠于世。唐陆德明《经典释文·序录》说，永嘉乱后，诸家易学，“唯郑康成（玄）、王辅嗣（弼）所注行于世，而王氏为世所重”，“江左中兴，易学唯置王氏博士”。树大招风，当时反对王弼易学的呼声可能也不低。如《隋书·经籍志》载有：“《周易难王辅嗣义》一卷，晋扬州刺史顾夷等撰”。“《册府元龟》又载有顾悦之难王弼易义四十余条”（《四库提要》）。但王弼易学毕竟因思想上的深刻和方法上的明快而立稳脚跟。以后中国一千多年易学发展的历史，都未脱离王弼易学定下的基调，直至宋代图书学起，易学及整个中国儒学的面貌才又为之一变。

德国哲学家 E·卡西尔（Ernst Cassirer）认为，人并非生活在一个单纯的物理世界之中，而是生活于一个符号世界之中。语言、神话、艺术、宗教，都是用来编织符号世界的不同丝线。人

类已有的思想和经验及其所取得的一切进步，都使符号之网更加精巧牢固。就理解人类思想的丰富性和多样性而言，所有文化形式也都可以看作是符号形式。因此，与其把人定义为理性动物，不如将之定义为符号动物（animal symbolism）。人的活动总是在追求某些原则和确定的范畴，以把所有语言现象、宗教现象等能纳入到一个系统的秩序之中，否则，哲学就失去了出发点。但哲学也并不就此止步，它还力争获得更大的凝聚力和向心力，在无限多样化和复杂化的现象之中，哲学思维揭示着一种对这些现象具有普遍功能的统一性。^①

哲学家总是在关注他那个时代继承以往人类社会发展的思想和经验所取得的一切进步而建立起来的观察和描述世界与时代环境的用语方式。僧肇时代老庄学说风行，比僧肇稍前的道安和同时的慧远等名僧，宣传佛教时，都取老庄思想“格义”，但中国文化核心总是儒学，这一点是不变的。

自汉武帝独尊儒学，此后历代虽常有风气变动，而儒学总是学术根本，“圣人”才为理想人格。魏晋玄风煽起，《老》、《庄》教行，但玄学人物少有诋毁儒学，阮籍诸人非尧舜而薄汤武，似也不能看作要“打倒孔家店”，而是一种借题发挥。无论王弼易学，何晏《论语集解》，甚至以解《庄》名世的向秀、郭象注《论语》等著作，在当时才是学术主流。如果说当时因兴起了老庄之学而使儒学根基动摇了，是不能成立的。只是称之为“魏晋玄学”的儒学，有其鲜明的时代个性，其不同于先前被称之为“两汉经学”的汉代儒学，或不同于后来被称之为“宋明理学”的周、邵、程、张、朱、陆、王那种“穷理尽性”的心学，简单地说，即是在于援《老》、《庄》以申易理。然而，“援《老》

^① 参见〔德〕E·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985年版，第33、34、90、91页。

《庄》”是手段，“申易理”才是目的。

僧肇之生，后王弼约百年。其时代学术背景即是如此。王弼易学，是主要话语系统。僧肇学术思想活动，只能在这样一个时代的学术背景中延伸。僧肇般若学的基本理论和思维方式，无论“触事即真”、“即动即静”，还是“有无双遣”、“真空妙有”，无一不与王弼易学有直接关系。

二、易佛正说，非群所及

（一）僧肇般若学与王弼易学之关系

僧肇（384—414年）之师鸠摩罗什，是今新疆库车（古龟兹国）人，年轻时在西域弘法传教，即已声誉显赫。东晋佛教领袖道安曾一再劝前秦苻坚迎请罗什，苻坚果真遣大将吕光率军攻下龟兹，去迎请罗什。不巧吕光回凉州时，苻坚已经因淝水之败后亡国。这样，罗什就留在了凉州。以后，后秦统治者姚兴又出兵凉州，灭后凉国，迎罗什到长安。姚兴对罗什恭敬备至，奉为国师，并由国家出资，组织译场，由罗什主持译经。

据《开元录》载，从汉末至西晋的250年间，共译佛经1420卷。而这一时期（包括东晋、后秦等朝）约100年间，却译经1716卷，其中，特别是罗什之译，一改以往朴拙古风，使译文既准确达意，又优雅可读。这意味着中国的外来文化译传事业，臻于成熟。

罗什本人对大乘佛学理解深刻，他的译经内容也是精心选择的，所译的主要是大乘般若空宗系统经著。罗什第一次系统地对般若空宗学说的介绍，对于大乘佛教在中国的发展，具有划时代意义。罗什本人才华横溢，门下弟子，也多俊杰。

僧肇是罗什弟子中一位著名年轻才子。他出身贫寒，少时以代人抄书糊口，因书抄得多，在抄书的同时得以免费阅读了大量经史典籍，打下深厚学问功底；后读到《维摩诘经》，披寻玩味，不禁欢喜顶受，觉得比《老》、《庄》等书，更尽善尽美，足以为人生归宿，于是出家。他精通佛学，名振一时，长安宿儒，关外英彦，俱为他学识折服。投到罗什门下后，罗什译经时，众人共与参详讨论，一般总是由僧肇最后执笔，定稿。所有译文，玄奥之义，往往切中，辞喻婉约，清丽至极；使佛教经典，文美义足，令人把玩不已。其中，僧肇功不可没。可惜他英年早逝。

僧肇写出一系列在中国佛教史，乃至中国思想史上产生了巨大影响的论文，即《不真空论》、《物不迁论》、《般若无知论》等，这些文章谈佛理玄义深刻切实，而文辞清丽优美，后人集为《肇论》。其对于般若空宗学说的理解阐发，入于化境，被誉为中土“解空第一”。佛门内外，当时人交口赞誉。僧肇融会中外思想，在中国佛教史上首创中国化的佛教哲学体系，成为佛教中国化的一个重要里程碑。（图 2-1）

《般若无知论》是僧肇在《小品般若经》译出之后写的，反映他对于“般若学”的理解。要点在于解释般若作为“无相”与“无知”的性质。吕澄先生曾说：

印度大乘佛学对认识论很注意，但对宇宙论就不太注意。罗什本人也不理解，因此僧肇一碰到关于宇宙论问题，就不知不觉地走进了玄学的圈子。这可说是由于罗什学说本身带给僧肇的缺点，这一缺陷也影响到以后中国佛学的发展，使得不纯粹的思想渗杂其间，从而更倾向于神秘化。^①

我认为吕先生此说，前半部分甚是，后半部分则未必。僧肇学说，的确是“不知不觉地走进了玄学的圈子”，但这是否就是

① 吕澄：《中国佛学源流略讲》，北京，中华书局 1979 年版，第 102 页。



图 2-1 僧肇 (384—414 年) 像

“缺点”，则不一定。“不纯粹的思想”中，直接包含着对玄风兴起有至关重要影响的王弼易学的思想方法和理论内容在内。僧肇在《般若无知论》中说：“圣心无知，故无所不知；不知之知，乃曰一切知。”用“无知”即“不知之知”释般若，与《周易》用“无思”、“无为”释易理是一致的。

般若之“能照”，即在于“无知”，般若之“所照”，即在于“无相”。无知，无相，即“虚其心，实其照”。因为“心”若“有相”，即

有执着，就会不全；因此，若能无“有相”，即无执着，才能是“寂然不动”，所构成之“知”，才是“无知”，才能达到“知”之“至神”，即无所不知。也就是达到真理的全面性。

进一步说，从实存形态看，诸法乃有种种“相”，但无论何种“形相”，按照佛学理解，都只是建立在自性空基本原则之上的。所以，毕竟还是“无相”。因此，必须“能照”（能认识到）“无相”，才是与实际契合，而成为、达到“无知”。僧肇《般若无知论》说：

内有独鉴之明（即“能照”），外有万法之实（即“所

照”)。万法虽实，然非照不得。内外相与，以成其照功，此则圣所不能同，用也。内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无；此则圣所不能异，寂也。

也就是说，“能照”本来是无思、无为，“寂然不动”的。万法本无相，这样才能有所“照”而无知、无执。“用即寂，寂即用，用寂体一，同出而异名，更无无用之寂而主于用也。”（《般若无知论》）我每读《肇论》至此，把玩之余，颇觉兴味无穷。这里是从“能照”与“所照”之关系，即“认识能力”与“认识对象”关系上讲的，至于僧肇的认识论，即其般若学观点，是持“本无”说。当时更有人（支愍度）从此得出般若学之“心无”论，同是直接受这一思维方式影响（支愍度有关学说思想请详下文）。

《肇论》诸篇中，多处直接或间接引用易及《老》、《庄》之语，以为比照，以之抒发自家哲思，语言优美，意境深邃，这是《肇论》千百年来为知识界喜爱不衰的原因之一。但是，同时，却又正成为其千百年来为人诟病，谓其佛教思想“不纯”的原因之一（上述吕澄先生文即是一例）。

僧肇佛学思想与易学比照相得之处，相对而言少有人注意过。我觉得，《肇论》各篇，无论内涵还是方法上，与易学，尤其是与当时流行的王弼易学，关系极深。

《易·系辞上》说：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。”若将此文中之“易”，转换成《肇论》中之“般若”，改成“般若无思也，无为也，寂然不动……”并无不可。又韩康伯注云：

夫非忘象者，则无以制象。非遗数者，无以极数。至精者，无筹策而不可乱；至变者，体一而无不周；至神者，寂然而无不应。其盖功用之母，象数所由立。故曰，非至精、至变、至神，则不能与于斯也。

印度佛教与魏晋玄学的成功会通，最初的完美体现，是僧肇般若学理论，主要由《肇论》各篇，构成一个深湛优美的，相对完整的理论体系。它成为以后中国佛教教理学脉的基本生长点。僧肇之旨，与上述易学思想，全无不合。因此，易学在当时对佛教的影响，可谓至深且巨。

（二）僧肇的“触事即真”与王弼的“体用一如”

“触事即真”是中国佛教基本理论观点之一。“触事即真”强调超世的终极追求与入世的现实圆融。隋唐之后中国佛教主要宗派如天台宗的“一念三千”、“三谛圆融”说，华严宗的“理事无碍”、“事事无碍”说，禅宗的“反本归极”、“顿悟见性”说，无不是从有无一观的角度讲圆融。“触事即真”既是一种基本的理论观点，也是一种思维方式。这个思想是由僧肇首创的。僧肇创立这个思想，则主要是根据印度佛教般若空宗思想与王弼易学中“体用一如”思想的结合。

魏晋时“以无为本”思想的出现，标志着中国哲学思想史的一个新时代，即魏晋玄学的时代。汉代寓天道于物理，魏晋黜天道而究本体，归于玄极（见王弼：《周易略例·明象章》）；忘象得言，而游于物外（王弼：《周易略例·明象章》）。认为本体是“无”，而“有”（现实存在）不能脱离本体而存在，故“有”亦非实在，这也就是“体用一如”思想。王弼在《周易略例·明象章》中说：

故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，从而不惑。故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御。由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。

这是王弼的名言。王弼认为，六爻杂聚，并存变化，但其中

必以一爻为统率。这也就是他著名的“一爻为主”说。从哲学意义而言，即是指天地万物虽复杂多变，但必受一根本原则支配，虽变动生生不已，而非妄动杂乱。其具有内在统一性、规律性。

王弼从复杂多变的爻象中去探讨简易易理，进而追求事物存在的最高的普遍原则，表现出其易学的理性主义特色。作为思想先驱，前无古人。但王弼对于有无、体用这一类概念之间的关系，有时思路也并不是很清楚。如有时他用母子、本末一类的关系来作比喻，这样说：

有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之，亭之，毒之，为其母。（《老子》一章注）

母，本也；子，末也。（《老子》五十二章注）

这些说法还是有点受老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”之类说法的影响，而且对于本和末、道和万物、无和有之间的体用关系，在他的注《老》等著作中，讲得也十分混乱（参见《老子》十一章、三十八章注；冯友兰《中国哲学史》）。

但在王弼易学中，情况就不一样。王弼易学中，将“体与用”、“一与多”、“理与物”这些范畴，表达得深刻清晰。这在中国哲学史上是第一次。这个问题因近人已有过讨论，本文不作展开。总之，其“体用一如”思想的提出，表明了中国哲学本体观念的确立。

晋之前，中国哲学和思想界尚无法理解般若实相和法身佛性等大乘佛教核心思想。

中国传统文化经典中，《易》、《老》最重“道”；但二者之“道”，内涵有所不同。《易》之“道”，有万物变化规律意思；《老》之“道”，有万物生成之源意思。王弼援《老》入易，指“道”为本体，“道”与万物，是体是用，体用一如，如此沟通二者。这样，王弼易学实已与汉易学以及《老子》都不同：“道”

与万物是体用关系,“道”是本、体,万物(“有”)是末、用,“道”与天地、万物之间,或者说本末、体用之间,逻辑上并无时间上的相承和顺序上的先后,双方并非由此生彼的关系,而是彼此相即的关系,是同一性中的两个不同方面的关系,天地并无开端,只是“道”存在的体现形式,并非先有本体(“道”),然后依次生出天地、阴阳、四象、八卦……,并非“道生一,一生二,二生三,三生万物”的关系。天地即太极,道即万物。一即是多,多即是一。一多相即,体用一如。

汉代经学言人事,重在天、人、阴阳、五行等具体事物,思维层次在形态论水平上,有点类似现代黑格尔主义对康德的批判,其概念仅仅只是从客观事物现象层面上的一种主观抽象(as merely “subjectively” objective conceptions which determine how things appear to us, but which do not determine what things are in them-selves)。^①

王弼易学思想,发展到对包括体用不二关系在内的纯原理探讨。王弼认为:“天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无,是其本也。”(《周易·京卦》注)

有时王弼将“无”这一绝对性实体也称为“道”或“理”:“道者,无之称也,无不通也,无不由也,况之曰道。寂然无体,不可为象。”(《论语释疑》)“物无妄然,必由其理。”(《周易略例·明象》)

其强调的“无”和“有”即是本末或体用关系。汉经学中“天”“道”,具体运用中也常指吉凶祸福。王弼学说则明确提出,道超越具体事物,超象无体,使中国哲学达到了以纯概念把握具

^① Hegel, Kant, and The Final Distinctions of Reflective Understanding. By Stephen Houlgate, Hegel on The Modern World, Edited By Ardis B. Collins, P.127, State University of New York Press, 1995.

体事物的水平。

僧肇从鸠摩罗什学般若空宗，主要为龙树一系理论，重点为中道实相义。僧肇《注维摩诘经》说，“无相之体，同真际，等法性，言所不能及，意所不能思”，是般若空宗思想立足点。僧肇在《不真空论》中批判当时般若学“心无”、“即色”、“本无”三主要派别，强调“有”“无”相即：

万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有无殊异，其致一也。（《不真空论》）

僧肇阐发“不真”即空、色不异空、空不异色、色即是空、空即是色思想，认为毕竟是触“有”而达“真”：

不动真际为诸法立处。非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉，触事即真。圣远乎哉，体之即神。（《不真空论》）

夫至虚无生者盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。（《不真空论》）

试从本体论角度比较王弼思想，王弼的“以有为生”，“运化万变”，“寂然至无，是其本也”，与僧肇“虽有而非有，有者非真有”，“至虚无生，物之宗极”，是完全一致的，此思想为中国哲学史前所未有的。而细玩僧肇思想，又可见其从般若空宗出发，更强调“因缘生法”，“非有非无”中道实相：

万物纷纭，聚散谁为？缘合则起，缘散则离。（《注维摩诘经·文殊师利问疾品》）

故童子叹曰：说法不有亦不无，以因缘故诸法生。（《不真空论》）

这样，僧肇进一步从佛教哲学角度提出了“有”“无”相即具体途径，换句话说，也就是具体条件下对“有”“无”关系的

把握。

据慧皎《高僧传》卷七《僧肇传》载，僧肇参与鸠摩罗什译出《大品般若经》（约在403—405年）后，著《般若无知论》，此文曾由另一著名佛教思想家竺道生转交刘遗民。刘遗民是一位未出家的佛教信仰者，也是当时著名学者，跟名僧慧远同住江西庐山。刘遗民阅此文后，作《致僧肇书》说，他与慧远等人，一致夸此文之佳，但又有不同观点。刘说，“不意方袍（指僧人），复有平叔”，就是说想不到我们佛教界，也出了何晏（平叔）这样的大思想家。

刘遗民《致僧肇书》说：“夫圣心冥寂，理极同无，不疾而疾，不徐而徐……”这就是指僧肇在《不真空论》中说到的“不真空义”。刘又说：“所以应会之道，为当唯照无相，为当咸睹其变耶？若睹其变，则异乎无相。若唯照无相，而又有抚念之功，意有未悟。”其思想中，显然将“无相”与“变”（有相）对立看待。这与僧肇将“有相”（事）与“无相”（真）看作一体并不相同。

刘遗民《致僧肇书》中的观念，明显关联传统儒家立场。如孔子说，“仁者静，智者动”（《论语·雍也》），《老子》说，“重为轻根，静为躁（动）君（主宰）”（《老子》第二十六章）。就是说，动与静、体与用之间，毕竟还是应该有区别。王弼立“体用一如”义，本来也是从儒家立场出发，在“用”方面，偏重于社会伦理。

刘遗民之说，同时也是慧远等人观点的一种反映。因此也可看作是魏晋时道安等创立的“旧般若学”（相对于僧肇之后的“新般若学”）立场。

分析刘遗民与僧肇的这场讨论，注意其分歧点，对于理解僧肇般若学理论和中国佛教思想大有作用。

相比之下，僧肇的“触事即真”，以及主要在《物不迁论》

中提出的“动静一如”思想，与中国传统思想不同。

僧肇《物不迁论》认为，即“动”即“静”，“然则动静未始有异，而感者不同”。更针对现实思想界状况，指出“若动而静，似去实留，可以神会，难以寻求”。这样涉及到了佛教哲学，也是中国哲学中一个很大的难题，其思想有点类似西方哲学所谓“永恒”（eternity）的理论。这种思想方法，又显然是受大乘佛教中观学派（Madhyamika）的影响了。

（三）僧肇的“有无双遣”与王弼的“得意忘言”

“有无双遣”，也是中国佛教基本理论立场之一。就是僧肇在《不真空论》中说的“非真非实有”，或他在《注维摩诘经序》中说的“语宗极以不二为门”。“有无双遣”以显示无所得的般若实相，这与刘遗民等认为“有、无”，“是、非”是对立的、不可混淆的、始终局限于形式逻辑框架之内的思维方式完全不同。这个思想是僧肇首次予以系统阐发的。同时，他阐发这个思想也是受到王弼易学得意忘言思想方法直接影响。

鸠摩罗什译经宗旨，特重《般若》、《三论》。罗什于后秦弘始五年（403年）四月始译《大品般若》，迄翌年四月译讫。《百论》是于后秦弘始三年（401年）、六年（404年）二次译成。《中论》、《十二门论》同于弘始十一年（409年）译出。因罗什特重《三论》，后世称其学派为三论学派。而僧肇则因出色阐发《三论》空观的学术功绩，更被后世推为中国佛教三论宗之祖。罗什主“毕竟空”，说“有无非中，于实为边也。言有不有，言无而不无”（《注维摩诘经》卷二）。又说，“本言空以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空之谓也”（《注维摩诘经》卷三）。已经提出“双遣”、“有”“无”之意。但是罗什著述多佚，其完整思想已不得而知。罗什弟子昙影著《中论序》说：罗什之思

想，“然统其要归，则会通二谛，以真谛故无有，俗谛故无无。真故无有，是虽无而有；俗故无无，则虽有而无。虽有而无，则不累于有；虽无而有，则不滞于无。不滞于无，则断灭息息；不存于有，则常等冰消”（僧祐：《出三藏记集》，卷十一）。显然是准确的。但这种说法毕竟只是概要。

中国汉代以来，佛教常以传统比附、因果报应、精灵生灭视为根本要义。又当时流行一切有部，谓“一切法皆有”，也与此种观念比附相合。

至《般若》、《三论》等中大乘中观派经论译出，当时一些优秀分子的理解，立见不同。龙树在《中论》中解说“空”，用一首著名的偈说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”（《中论》卷一，《观因缘品》）

龙树是用“不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不去”，一连八个“不”（否定概念），来说明“空”的含义，是用“空”对“生、灭、常、断、一、异、来、去”八种“有”（存在）的基本现象，予以一一否定。他又说，“是故一切法，无不是空者”。同时他对“空”又有一个基本的规定，就是“未曾有一法，不从因缘生”（《中论》卷四：《观四谛品》）。事物因因缘所生，故无自性；无自性，故空。

僧肇则是用王弼易学“得意忘言”方法，系统地阐发了“有无双遣”。

王弼“得意忘言”说，重心在于说明“象”后之本体，王弼说：

大象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者，所以明象，得意忘言。象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象

之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。重画以尽情，而画可忘也。（《周易略例·明象》）

“象”指爻象，即指卦画卦爻，及其能够构成的各种排列组合，代表的是宇宙存在运行的现象图式。“意”指“道”、“本体”，“言”指卦爻辞、概念。这是易学作为哲学最饶有兴味处。卦爻辞是用以描绘卦爻图式，卦爻图式是用以描绘本体。在世界各种文化系统中，唯中国文化有此种哲学认知方式。但本体是一种绝对的存在，非图式的描绘所可全包。言辞概念是描述图式对本体的把握，亦有局限。王弼首次明确指出了这种认识上的局限性。

王弼“得意忘言”理路，也非首创。实际上在中国文化哲学中向已有之。《庄子》说：

筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之哉。（《庄子·外物》）

世之所贵道者，书也，书不过语，语有贵也。语之所以贵者，意也。意有所随。意之所随者，不可以言传也……故视而可见者，形与色也。听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声，为足以得彼之情。夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知。而世岂识之哉！（《庄子·天道》）

不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。（《庄子·寓言》）

“得意忘言”之义又并非全由王弼首次引入易学。《周易》传

经成书，早涵此意。《系辞上传》引孔子言：“子曰：书不尽言，言不尽意。然则。圣人之意不可见乎？又曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”故王弼“扫象”言理，其学术理路，是《周易》中本来有之。而仁者见仁，汉儒运象数而用筮占，以究天人之道；智者见智，王弼发义理而通玄远，以探本体（Ontology）存在而已。在王弼看来，具体迹象是可道可言的，抽象本体乃无名绝言，只能意会。由言意之辨，而区分出具体事物与抽象本体，若进而推之，成为一切理论成立基本方法，则是“新方法”。王弼用这个方法解易，实际上无论天道人事任何方面，都可以之权衡量用，注重会通，不拘泥于文字，“寄言出意”，跳出章句窠臼，自抒其义。

这种方法，在当时实有思想解放和议论自由意义。僧肇般若学亦由此基础确定。僧肇在《答刘遗民书》中论及“言”、“迹”、“理”关系：

夫言迹之兴，异途之所由生也，而言有所不言，迹有所不迹。是以善言言者，求言所不能言；善迹迹者，寻迹所不能迹。至理虚玄，拟心以差，况乃有言？恐所示转远，庶通心君子有以相期于文外耳。

“至理虚玄”，“迹”以显示“至理”。“言”以说明“迹”。尽理莫若迹，尽迹莫若言。但因有言迹，便生歧义。因言语概念有所不能概括者，形迹事相亦未必能反映存在之全貌。与前引王弼“得象忘言”论比较，显然属同一话语系统。僧肇这里是用较委婉的说法指出刘遗民与般若实相理论（至理）相距较远。

僧肇吸收王弼儒家学说天道体无思想，用以建构相无自性认识论。印度大乘佛学本来就含有较丰富认识论思想，并且包含有大量辩证思想因素。僧肇从罗什所授般若学中认识到，对名相、事法都不能片面执着。如小乘有部说，认为法体恒有，三世恒

有。从认识论角度看，现在法有尚可理解。而过去法有，未来法有，令人难以接受。按有部论证，乃是“未来来现在，现在流过去”，故三世关键还是现在。肇论《物不迁论》一文意义，正是破斥此说，用龙树“不来亦不去”理论，反对三世有。有部谓诸法之有三世区别，并非其体有异，仅是相用不同。僧肇则强调，“不从今以至昔”，认为所谓有，是有其事象；所谓无，是无其自性。自性非法相自身固有，而是假名所具有。故相虽无，但其执之自性为空，《不真空论》说：“欲言其有，有非真生。欲言其无，事相即形。象形不即无，非真非实有。然则不真空义，显于此矣。”所谓“不真空”，即象为不真，故空。僧肇解释说：“言有是为假有，以明非无，借无以辨非有，此事一称二其文。”可见其所要说明者，就是在于“寂然至无，是其本也”。

僧肇在《般若无知论》中阐发般若之作为无相，以及其认识过程中的把握（反映）及能力（无知性质），所谓“虚其心，实其照”，就是认为心（认识能力）若有所执滞，就会妨碍对真理全面性的认识，所得即不全。若无所执，无所取，即“虚”，诸法事相，因为都是自性空，究竟无相，故只有“实际”地“照”（认识）到无相，才是与“实际”契合，因此就是达到“无知”（对具体事物无所执滞）。《般若无知论》说：

内有独鉴之明，外有万法之实。万法虽实，然非照不得。内外相与，以成照功，此则圣所不能同，用也。内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无，此则圣所不能异，寂也。

“独鉴之明”是能照，“万法之实”是所照。所照之实（具体存在）无相，作为认识而言，也不能以是否得到具体知识作为认识与否的标准，所以要以“独鉴之明”，用超越具体知识的认识，去达到对真理（般若）的把握。本体是空，无知，无相，自虚无妄。事物存在本性如此，故认识也应顺应事物之性，不能逆其

性，方法是以般若无知、无相观照，如此才能真正认识事物。

西方理性主义哲学家黑格尔（Hegel）认为本质不变，现象变。西方现代哲学家胡塞尔（Husserl）现象学（Phenomenology）则认为现象不变，本质变。这种哲学思维方法，在西方古希腊哲学传统以下都可找到相沿轨迹。僧肇动静变化思想，全与之相异。这是中国哲学思维在方法论上与欧洲哲学传统之差别。在这一点上，如果有可能作一些更深入的比较研究，将是很有意思的。僧肇在《不真空论》中三次提到“即万物之自虚”：

唯圣人之于物也，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。

圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉。

至人极耳目于视听，声色所不能制，岂不以其即万物之自虚，故物不能累其神明者也。

很明显，他要强调的是在即有即无，即动即静，体用一如基础上，达到有无双遣。也就是即万物之自虚。万物即是实在，是有，又是无之体现，故自虚。这个提法与龙树强调“自性为空”的差别，即是来自如何“得意”的那种中国文化的思维方式。

僧肇在《般若无知论》中说：

夫有所知有所不知。以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃是一切知。故经云：圣心无所知，无所不知。（仲尧注：《思益梵天所部经》卷一：“以无所得故得，以无所知故知”）

“无所不知”，鸠摩罗什所译佛经中又常译为“一切智”，“一切种智”。此是指能照其所照，即是指“不真空”之“空”，即“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛”。简而言之，是谓对真理的认识不应割裂，真理是一种完整的认识。凡“有知”，即是片面，也就是前文所说受具体事物的执滞，故不能执着于片面。同论又说：

内有独鉴之明，外有万法之实。万法虽实，然非照不得。内外相互，以成其照功，此则圣所不能同，用也。内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无，此则圣所不能异，寂也。是以经云：诸法不异者，岂曰续凫截鹤，夷岳盈壑，然后无异哉？诚以不异于异，故虽异而不异也。（仲尧注：《般若波罗蜜经》卷二十二：“诸法无相，非一相，非异相”）

不异万法，并非“续凫截鹤，夷岳盈壑”，人为地使之达到同一，而是在异中看到不异。不异之“实”，乃“万有之实”。但这样通过“外有万法”体知此无相之“实”，乃“非照不得”，此就是“真知”与“俗知”的不同之处。也就是哲学认识与世俗生活中的认识所不同之处。故“无知”，强译之可谓之“无所不知”。但准确地说，即通过抽象思维，去把握存在的本质，或如黑格尔所说，就是以思维“把握具体”。

王弼易学创造了“体用一如”的体用之辨和“得意忘象，得象忘言”的言意之辨。这成为僧肇吸收改造和建构佛教般若学的基本理论方法。实际上，这也是魏晋间玄学和佛学最重要的两个共同的理论构架。

王弼易学中提出的太极天地即体即用、以无为体、体用一如思想，是魏晋玄学与汉代经学的一个显著区别。但因其儒家“内圣外王”圣人理想人格论，在本体论之理论层面重体轻用，在人生论之理论层面则以用为体，治世教化，是其理论归宿。因儒家圣人理想，故人生论强调的是返本为极。僧肇般若学思想中的体用观念，在本体论之理论层面则强调即体即用，在人生论层面则强调空有双遣，以否定空有而达到超出体用的抽象的理想境界，即佛境界。

在王弼易学即体即用、以用为体的基础上，僧肇一方面使般若中观思想，以形态上相似的理论方式实现了其与儒学为核心的

中国文化的完形结合；另一方面又使中土般若学形式上同龙树中观学说一样，提倡空有双遣的同时，在内容上又根本不同于印度佛教哲学由不执于相而达到绝对性寂的理路，而是内涵空有，空与有互融互具，又互相排斥。空非绝对的空，有也非绝对的有，亦有亦无，非有非无。有无双遣，但有无又并存。合有有才能构成“空”义。这种有与无相反相承，对立统一，不执滞于一边，不偏不倚，即是“中道”义，也就是“中观”。这就是僧肇所说的“触事即真”。

（四）僧肇的“真空妙有”与王弼的“圣人有情”

大乘佛教以空而不空，远离一切妄想执着，为“真空”。诸法本体空寂，但不离世间，真如常住不变，为现象成立的依据，强调对现实世界的功用，为“妙有”。中国佛教第一个宗派创始人智顗为强调佛法不离世间，但又不超执着，则少谈“真空”，而常说“妙有”，是强调对偏执于真空的批判。如他说：“破著空故，故言不空。空著若破，但是见空，不见不空。利人谓不空是妙有，故言不空。”（《法华玄义》，卷二下）这个思想显是在“触事即真”与“有无双遣”基础上而来。因此，如果说魏晋时期般若学侧重在“真空”，则继之而起的整个南北朝时代，佛教义理探讨的主题则是涅槃佛性（众生成佛的主体）问题。讨论涉及规模空前，并表现出与印度佛教佛性论的鲜明差异。这一时代佛教心性论的丰富思想，不仅作为中国佛教心性论的主要流派，极大地影响和规定了中国佛教思想发展的基本方向，而且成为中国哲学中人性学说的重要内容。

所谓涅槃佛性学说，实际上就是佛教的价值论。儒家价值理想的人格是“圣人”，佛教价值理想就是“成佛”。在世间等级制度森严，加之门阀士族制度日渐僵化的南北朝时期，如佛性本有

或始有这一类问题，实质上关系到特权社会中，特权之产生的依据，有直接的现实意义，能受到理论界广泛注意，并不偶然。这跟人性善恶这一类问题，在中国古代长期受到重视，原因很相似。

涅槃佛性学说，是同为鸠摩罗什门下的僧肇的同学，当时另一位杰出思想家竺道生所创立的。竺道生佛性说，与僧肇般若学关于真空妙有思想直接有关。而僧肇此一思想，又源系王弼“圣人有情”之说。王弼所持是儒家圣人理想人格。王弼注《乾》卦下“彖传”说：

天也者，形之名也。健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉。大明乎终始之道，故六位不失其时而成，升降无常，随时而用，处则乘潜龙，出则乘飞龙，故曰时乘六龙也。乘变化而御大器，静专动直，不失太和，岂非正性命之情者耶。（《周易注疏》卷一）

“太和”指《乾》卦六爻，从初九至上九，由“潜龙勿用”，“见龙在田”，“终日乾乾”，“或跃在渊”，“飞龙在天”，“亢龙有悔”，皆乘时而动，随时而用。“用九”所说“群龙无首”，是喻天道循理而动。“天也者，形之名也。健也者，用形者也”，正是说“天行健，君子以自强不息”。《乾卦·彖传》原文说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。”强调的是“天道”之德。比较一下，可以看出，上引王弼注《彖》，强调的是“人道”之德。严格地说，王弼的解说与《彖》文本义并不合，只能理解为是一种发挥。王弼注《复》卦说：“然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣，故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。”“动息地中”是说《复》卦（䷗）之象（坤上震下，坤为地象，

震为动象)。“见天地之心”，则是指万象纷纭，运化无方，各以成形，莫不顺乎健行秩序。以后宋儒程颐《程氏易传》、朱熹《朱子正义》皆从此说。王弼认为因本体至健而能孕包万形，本体寂静而能统驭万变。本体乃至健之秩序，雷动风行，而能运动大千。易爻之变动，乃昭示天时有否泰，唯君子谙于盈虚消息之道理秩序，而能适应时变。王弼注《无妄》卦说：“物皆不敢妄，然后万物乃得各全其性。”是认为天道真实无妄，故其所统驭的万事万物均不敢妄离其道。也就是说认识必须顺通事物存在之理，不能逆其性。

南齐周颙曾评论说：“王何旧说，皆云老不及圣。”（《弘明集·重答张长史书》）已指出在王弼、何晏看来，皆认为在理想人格的表达上，《老》、《庄》在价值观上的“内圣外王”之说，不如儒学在价值观上的“内圣外王”之说。王弼易学常论治世，如注《乾卦·文言》：

此一章全以人事明之也。九阳也，阳刚直之物也。夫能全用刚直，放远善柔，非天下至理，未之能也。故乾元用九，则天下治也。夫识物之动，则其所以然之，理皆可知也。见而在田，必以时之通舍也。以爻为人，以位为时，人不妄动，则时皆可知也。文王明夷，则主可知矣。仲尼旅人，则国可知矣。

孔颖达疏曰：“文王明夷，则主可知矣，主则时也。谓当时无道，故明伤也。仲尼羁旅于人，则知国君无道。”

王弼此处是比仲尼为圣人。认为对于圣人来说，根本的评价标准，一是乘时而动，一是知人善任。王者以所能治，教化天下。王弼易学最重时位，谓变化虽繁，若明时位，则可明见万有之情。明时位则可上悉变化之所由，下推人事之吉凶。这符合易之幽微处是明人事吉凶，宏明处则阐大化流行、生生不息的天道变化原旨。故王弼所推崇的是儒家圣人人格。但言天道，都为治

人事，内圣而外王。王弼注《观》卦说：

统说观之为道，不以形制使物，而以观感化物者也。神则无形者也。不见天之使四时，而四时不忒。不见圣人使百姓，而百姓自明也。

王弼以政论直接注于《易》中者，尚见于《鼎》、《师》、《讼》等卦，另也见于其《老子注》、《论语释疑》等。文繁不具。总的说来，虽运《老》、《庄》而奉自然，主要用心还是推崇儒教礼乐，以教化人事为鹄的。

尤需指出的是王弼“圣人有情”说。当时玄学家何晏、钟会等主张的是圣人无情说。但王弼独强调“圣人有情”：

圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。（《晋书·何邵·王弼传》）

（圣人）明足寻极幽微，而不能去自然之性。（同上书）

圣人则藏明于内。（《周易注疏·明夷》）

大智晦其明。（《周易注疏·明夷·彖辞》）

蒙之所利乃利正也。夫明莫若圣，昧莫若蒙。蒙以养正乃圣功也。然则养正以明，失其道也。（《周易注疏·蒙卦》）

都是说“圣人有情”。圣人所以有情，是因为教化人事，圣人不可离世。这个思想本是承汉易学传统而来。

汉易气象博大，内蕴深沉，探天人之际，究阴阳变迁，其作用，也在于援天道之理，构君主用事之制，视《周易》八卦为天地人事缩影，举凡历法、四时节气、音律等皆通于卦象。扩而大之，人事社会变化亦可以八卦方式表示，故掌握八卦变化规律，则可以上判国家治乱，下决个人祸福吉凶。王弼注易也“终未舍弃天人灾异通经致用之说”，如注《观卦·彖传》明言：“下贱而上贵也”，又说：“统说《观》之为道，不以形制使物，而以观感

化物者也。神则无形者也。不见天之使四时，而四时不忒。不见圣人使百姓，而百姓自明也。”（《周易注疏》卷四）这种思想，又是与孔子所说的“仁者爱人”，具体地把“仁”化为忠恕之道，又强调“博施于民”，反对“不教而诛”，希望对人民相对减轻徭役赋税，要求统治者“克己复礼”，有所克制，重在教化，如此方能“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”（《论语·为政》），是完全一致的。这本是一种政治理论，与中国传统学术具有与政治、宗法纲常始终紧密结合的特点是分不开的。

圣人无情是汉魏间流行学派，当时名士都主此说。认为圣人者，与天地合德，与至道同体，其动止乃天道自然，故排除世间休戚哀乐。圣人与自然为一，纯理、任性，无世俗性情。王弼反对此说，认为理想圣人人格，能以无为心，德合天地，以自然为体，与道动止，无为而无不为，必同于人之五情。同于人之五情是应物，斯人皆能，圣人则在应物而不累于物，如此而达到天道人事的契合。这在当时是一种异说。但其思想精深，因此何晏也赞叹王弼：“若斯人者，可与言天人之际乎。”

僧肇般若学始终贯彻了这样一个原则，即将印度佛教中般若真空思想，融汇妙有，将明无我之般若，转为示真我之涅槃。概而言之，约有三个方面。

其一是强调即实相即本体，理即法，触事而真。如同王弼易学最重时位，僧肇亦力持大道之行，生生变化之说：“法轮常净，犹虚空也。虽复古今不同，时移俗易，圣圣相传，道不改矣。”（《注维摩诘经·佛国品》）僧肇重在般若所究之“空”与万物所处之“真”的关系。《不真空论》引《摩诃般若波罗蜜经》文意说：“故经云：甚奇，世尊！不动真际为诸法立处，非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。”是说“空”之“道”，并不遥远，佛（圣人）都非遥遥渺茫之物，随时体验，都可显示神妙作用。《般若无知论》批判当时般若学

心无派“虚而能知，无而能应”思想说：“用即寂，寂即用，用寂体一，同出而异名。更无无用之寂，而主于用也。”是说体用一如，明确认为将寂用分离，视圣人之心为虚无静寂之体，体用截然，体虽静寂，而能知应，只是一种“宰割求通”的说法。

其二是在论证般若学扫一切相而显实相时，强调法身无象，法即理，返本即性。如僧肇在《注维摩诘经序》中说：“夫圣智无知，而万品俱照。法身无象，而特殊并应。至韵无言，而玄籍弥布。冥权无谋，而动与事会。故能统济群方，开物成务，利见天下，于我无为。”

其三是在论证般若学实相本体论时，用道地的中国语言，融通法、理、实相，与众生心性。如僧肇说：“无相之体，同真际，等法性，言所不能及，意所不能思。”（《注维摩诘经·见阿閼佛品》）又如僧肇说：“是以则真者同真，法伪者同伪。如来灵照冥谐，一彼实相。实相之相，即如来相。故经云‘见实理法，为见佛也’。”（《注维摩诘经·见阿閼佛品》）僧肇指出体法为佛，法即是佛：“秦言如来，亦云如去。如法而来，如法而去。古今不改，千圣同辙。故名如来，又名如去。”（《注维摩诘经·菩萨行品》）佛法即佛教所要表达和追求的真理。法即是佛。因此当理为佛，理即佛，佛即是对真理的觉悟：“佛者，何也？盖穷理尽性大觉也。其道玄虚。因以妙绝常境。”（《注维摩诘经·见阿閼佛品》）

再进一步分析，则以上思想都凸显在一个至关重要的背景之下，即注重对现实世界中众生（个体生命）的终极关怀。这一点与印度佛教绝对性的终极指向有很大不同。这种现实人生关怀实是儒家理想人格在中国佛教中的折射。在僧肇思想中，他这样表达出一种拯救众生的愿望：“乘八万行，兼载天下，不遗一人，大乘心也。”（《注维摩诘经·佛国品》）“自觉觉彼，谓之佛也。慈即自悟，又能觉彼，可名为佛也。”（《注维摩诘经·观众生品》）僧肇有时说得直截了当：“废舍有为，则与群生隔绝，何能随而

授药?”（《注维摩诘经·菩萨行品》）僧肇是佛门中人，理想人格为佛觉。在佛教与中国文化精神互融的奠基阶段，僧肇当能见印度佛教终极目标为出世虚寂之说，难为中土全盘接受，会成佛教发展障碍。在王弼完成的形而上思维水平上，僧肇将印度佛教中般若学真空思想，融汇妙有，将扫相而说无我之般若，转为示有而论真我之涅槃，而为佛学中国化之思想奠基。

僧肇般若学发展至此，实已使真空与妙有无间。僧肇的同学，后被誉为中土“涅槃圣”的竺道生说：“为说无我，即是表有真我也。”“无我本无生死中我，非不有佛性我也。”（《注维摩诘经·弟子品》）试比较僧肇学说，以僧肇佛即是法、即是理、即是“空”的思想贯彻到众生与佛的相互关系上，一方面，合乎逻辑地即可得出众生即佛，佛性即实相、即我，众生即佛性之体现的结论，所以这成为以竺道生为代表的涅槃学直接理论先河。另一方面，也同样合乎逻辑地可能得出性觉——自觉觉彼之说。

这一时期另一重要佛教理论家是提出涅槃佛性论思想的竺道生，他的思维方法论也与王弼易学关系密切。竺道生佛性论学说的最大特点，或曰其基本的方法论，即是他自己说的“依义不依语”，这种思想方法显然也是与王弼易学有关的。

竺道生是在僧肇之后中国佛教史上率先阐扬佛性论者。他在僧肇般若学已有的基础上，更熟练地运用玄学体用一如、得意忘言的理论和方法，强调众生通归实相体证本体，就是成佛，而实相本体本来存在于众生心性之中，此也就是佛性本身，是众生（包括一阐提）皆可成就佛身的内在根据。道生所阐佛性主要涵义在三方面：

一是“理”即佛性。竺道生说：“从理故成佛果，理为佛因也。”（《大般涅槃经集解》卷五十四）是说所谓符合事物实相的真理就是不住不灭的法性（实相）本体，此即众生成佛的内因。

二是返本为性。竺道生说：“善性者，理妙为善，返本为性

也。”（《大般涅槃经集解》卷五十一）是说所谓“善性”在于“理妙”，即能以佛慧（般若智）照知一切事物实相的智慧，这种善性（智慧）即是返本，即返归（达到）实相本体，也就是成佛。

三是法即佛性。竺道生说：“夫体法者，冥合自然。一切诸法莫不皆然，所以法为佛性也。”（《大般涅槃经集解》卷五十四）“以体法为佛，不可离法有佛也。”（《注维摩诘经·入不二法门品》）“法”指具体事物，能体悟（把握和认识）一切具体存在的实相，也就是冥合了自然状态，即达到实相本体，也就是成佛。竺道生说：“大乘之悟，本不舍生死远更求之也。”（《注维摩诘经》）是强调涅槃生死不二，佛无净土，众生是佛。从而，以佛教之终极涅槃成佛境界中，一种主观理想的精神境界代替了对不可捉摸的彼岸世界的追求。这样，建立真空与妙有的结合，也否定了将佛性常住与灵魂不灭混同的观点。从此之后，中国佛教又出现另一新的阶段。

可以说，僧肇佛学思想，一方面结束了我国前期受魏晋玄学影响的各种般若学纷争，另一方面则为后起的南北朝佛性论学说提供了必不可少的理论准备。从此将中国式佛教价值论植根于传统文化深厚广大的土壤。

此后隋唐各家，包括禅宗，无不由此生出。并且，特别是也由此奠定了中国佛教极为浓厚的社会伦理色彩，在其发展中，又产生了三个方面的主要影响：

一是长期封建社会中，能配合儒家伦理进行教化，有助于统治者维护封建伦常，这也是佛教这种在发展道路上与中国传统文化相合又不相合的宗教形态，在大部分历史时期中获得统治者的青睐和维护的原因。

二是在中国民间民俗中，广为流传，影响巨大，不但统治阶层和知识阶层，而且广大平民阶层，将其作为精神寄托，迄今仍

“天下名山僧（佛寺）占多”，这种现象决非偶然。

三是在哲学层面上，出世的玄远慧思与人世的现实指向完美结合的圆融状态，使其往往在社会变动时期，能使人从中找到精神支持的思想资源，这不但使其常成为净化人心、培养美德的良方，而且也因此而能由中国向世界文化渗透，迄今其文化影响及潜在的文化作用仍不可低估。

（五）僧肇般若学之价值意义

一直到最近，国内外仍有些学者将僧肇般若学比附为老庄思想。其中较有代表性的，是因为只见到《肇论》的引文，却未能研究其思想，就判之那是“规模庄周之言”。^①但实际上早在唐代元康作《肇论疏》（共三卷，见《大正藏》卷四十五）中，就已再三强调，僧肇立论，虽常用《老》、《庄》等书，而只是为宣传方便，让人易于接受，但决不是在发挥道家（当然也包括深受道家影响的魏晋玄学）的理论。《晋书》卷四九《阮籍传附嵇》说：

（嵇）见司徒王戎，戎问曰：“圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异？”嵇曰：“将无同。”^②

“圣人”指儒学。这段话的意思是说，儒学与老庄虽有“贵名教”和“明自然”的区别，但根本宗旨相同，即在本体论层面上同于“无”。儒学贵名教而重仁义，故儒书所言多为人事。老庄近自然而尚道德，故老庄之说多涉玄虚。表面看来，儒学所重

^① 马端临：《文献通考·经籍考》引晁氏曰。参见石峻：《〈肇论〉思想研究》一文，文中指出了这一点。有关论述，请见《温故知新》，北京大学出版社，1993年版，第239页。

^② 《世说新语·文学》亦载此事，但为王衍与阮修对话。《艺文类聚》卷十九，《北堂书钞》卷六八，亦可参看。

在经世致用，但儒学并不弃体而言用。《论语》载：“子贡曰：‘夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道不可得而闻也。’”孔子又说：“天何言哉。”是认为圣人体无，故儒经不言性命天道。又说：“天生德于予。”也就是在肯定“天”是主宰的同时，说“天”无任何常规言语行为，但谁又能否认“天”的存在和作用？老庄所谓至道超象，也就是从常规认识而言似乎无言无动的本体，故儒学所体之本，即道家所说道。

清代钱大昕说：“自古以经训诂门者，列入儒林，若辅嗣之易，平叔之《论语》，当时重之，更数千年不废。方之汉儒即或有间，魏晋说经之家，未能或之先也。”（《潜研堂集》卷二《何晏论》）

王弼学风与嵇康、阮籍之流旷达奔放风格不同。其易学虽运老庄以用，但基本立场是儒家。金景芳先生认为，王弼用《老》注易，混而同之，属不伦不类，此说并不合理。^①

汉魏两晋南北朝时名僧多出儒门，其为学往往先通儒经，后入内典。如道安、慧远、僧睿、道生皆通儒，僧肇亦如是。慧皎《高僧传》本传说：“（僧肇）家贫以傭书为业。遂因缮写，用观经史，备尽坟籍。”《高僧传》又说，僧肇“志好玄微，每以《庄》、《老》为心要。”但是“尝读老子《道德经》，乃叹曰，‘美则美矣，然期栖神冥累之方，犹未尽善。’”可见僧肇对《老》并不十分推崇。

僧肇在其所有著作中，都谨慎地回避玄学的“本”、“末”等一些基本概念。在当时佛门内外的知识分子看来，玄学与佛学未必就是截然不同的两种思想体系。但实际上般若学是当时前所未有的最精致的理论形式。然而，比较哲学的效用，往往在于当主

^① 金景芳：《〈周易〉与〈老子〉》，原载《志林》第五期，1944年1月；后收入《周易研究论文集》第四辑，北京师范大学出版社1990年版。

体处理两个以上的思想问题时，总是注重其同质方面的统一性，忽视异质方面的对立性，结果是导出与对立的异质都不同的第三个方向。

僧肇虽然也因当时风气，常随手拈来，引用老庄以作比附旁通，^①但他用《老》、《庄》，常常引用原文，而要表达的意思却与原文相反。如《庄子·齐物论》云：“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人存而不议；春秋经世先王之志，圣人议而不辩。”（六合，即天地，因天地有东南西北上下六方）与僧肇同时期的慧远在《沙门不敬王者论》中道：“六合之外，存而不论者，非不论，论之或乖；六合之内，论而不辩者，非不可辩，辩之或疑；春秋经世先王之志，辩而不议者，非不可议，议之者或乱。”同文中接着这段话慧远又说：“因此而求圣人之意，则内外之道，可合而明矣。常以为道法之与名教，如来之与尧、孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同。”慧远这里所说，便可视为“格义”，援庄解佛，二而为一，思想是完全一致的。

僧肇在《般若无知论》中也是据此意，但是他却说：“然其为物也，实而不有，虚而不无，存而不可论者，其唯圣智乎。”同文又说：“是以圣智之用，未始暂废，求之形相，未始可得。”这个说法同《老》、《庄》用意就完全不同，是谓“圣智”（佛智慧）对无论六合之外、六合之内皆不论，而这个“不论”又不同于《庄子》的“不论”和慧远的“不论”（就是“不说”）。僧肇的“不论”较接近于王弼的“忘言”，非单纯的“不说”。

所以如果将僧肇的“无”用“空”表达，也许更确切，它是事物形相的存在，虽实在又不有，虽虚玄而又非无。故可扫象忘言而得意，但“圣智之用”又“未始暂废”。比之于慧远，僧肇

① 笔者统计：《物不迁论》中直接引用《老》、《庄》及《论语》6处；《不真空论》中2处，《般若无知论》中8处。

反而又更接近于《易传》中的“子曰”思想。

僧肇思想当时是获得佛教界高度评价的。他的老师鸠摩罗什读了他所作的《般若无知论》后称赞道：“吾解不谢子，辞当相挹”（我的理解和你不相上下，但文辞上还不如你），是表扬他文理兼长。后来，又表扬他为中土“解空第一”。慧皎《高僧传》说，当时名士刘遗民见到僧肇文，乃叹曰：“不意方袍，复有平叔。”同传又说刘将僧肇文“呈（庐山慧）远公。远乃抚几叹曰‘未尝有也’，因共披玩寻味，更存往复”。慧远激赏僧肇，亦是肯定僧肇般若学理路符合中土学术正统。

南齐周颙作《三宗论》会集一代学术，集品三宗：一“不空假名”，二“空假名”，三“假名空”。一“不空假名”同“即色义”，二“空假名”同“本无义”（心无义仅存于晋代，南齐已不流行），三“假名空”同“不真空义”。周颙谓：“第三宗假名空则为佛之正说，非群情所及。”即也是肯定僧肇学说，是“佛之正说”，即符合佛教学术正统。

罗什寂后关中大乱，其学说主要在南方传播。僧肇生前活动主要是在关中，但其学术影响也主要在南方，这与慧远、刘遗民等在南方传存其学术是有关系的。后来天台宗、三论宗直承其说，如天台判教之法，三论创宗之旨，在南方首创中国佛教学派，也都与僧肇打下坚实哲学基础有直接关系。

第三章 佛教与易学之互相激扬

以往学者常谓南北朝时佛学兴盛，是得益于与玄学互相发明。这话虽不能说错，但是至少失之片面。因为佛教与玄学的互相发明是表现形式，与经学的相得益彰才是内在根源。而其中与易学的相互激扬乃是根本。唐代重要佛教学者道宣说：

原夫至道无言，非言何以范世。言惟引行，既行而成立言。是以布五位而擢圣贤，表四依以承人法。龙图成太易之渐，龟章含彝伦之用。逮乎素王继辙，前修举其四科；班生著词，后进弘其九等；皆所谓化道之恒规，言行之极致也。唯夫大觉之照临也，化敷西壤，迹绍东川，逾中古而弥新，历诸华而转盛。（《续高僧传·序》）

道宣是唐代佛教宗派之一南山律宗创始人，是佛教史上重要思想家和学者，他的观点值得注意。他认为佛教之所以能够“逾中古而弥新，历诸华而转盛”，是因为能够同中国本土文化中的易理契合。不仅于此，佛教同以易

道价值为本原的中国文化思想结构也在根本上吻合。他这样说：

故使体道钦风之士，激扬影响之宾，会正解而树言，扣玄机而叩号。并德充宇宙，神冠幽明。象设焕乎丹青，智则光乎油素……莫不振发蒙心，网罗正理。（《续高僧传·序》）

东晋南北朝时期，佛教与易学的互相激扬在社会与文化各层面上广泛进行。但是，佛教界当时的态度又比较微妙。

一、周孔即佛，白黑均善

汉末之前，易为筮书。佛教徒好易，本与此有关。东汉时期，佛教以神仙方术为媒介。楚王刘英，因为有人告发其在彭城教唆方士预言谋反，险遭大难。幸而汉明帝出于手足之情而开脱其罪。但其第二年仍自杀。刘英可能是最早信仰佛教的高层贵族，由此可以看出，其所信仰佛教，参加佛教活动，与谶纬方术之类有关。佛教本来反对神通方术之类，但当时风气如此，奉行谶纬，多行方术，当然也是受易文化影响。

汉末开始，帝王和上层贵族大臣信仰佛教风气渐起。迄东晋南北朝，帝王和上层贵族大臣已极多喜爱佛教者。又南北朝时，经学和玄学共存，尤其在上层社会和广大知识阶层好于玄理探究的风气下，对于儒佛关系，特别是易学与佛教关系，是人们关注的话题。

（一）周孔即佛，佛即周孔

在中国思想史上，东晋名士孙绰首次明确地说出会通儒佛观念。他是这样说的：

周孔即佛，佛即周孔。概内外名之耳。故在皇为皇，在王为王。佛者，梵语，晋训觉也。觉之为义，悟物之谓，犹

孟轲以圣人为先觉，其旨一也。应世轨物，盖亦随时。周孔救极弊，佛教明其本耳。共为首尾，其致不殊。（《弘明集·喻道论》卷三）

也就是认为儒学与佛学本来宗旨是一。儒学用来治理天下，管理现实社会事务，佛教用来内心教化，治理人心人性。“佛”的意思，按晋代中土语言来说，就是“觉”，也就是“觉悟”，这也与孟子把圣人称为“先觉”，道理一样。但是二者还是有些区别。区别在于，儒学以入世为价值，其作用在于“用”（“救极弊”）；佛教以出世为价值，其作用在于“本”（“明本”）。二者首尾相应，可互相补充。而在终极意义上，价值一致。

孙绰这个说法有典型意义。虽然把佛教稍置于儒家之前（以佛教为“本”），但儒家中也没有人表示反感。以后千百年来，无论儒学中人还是佛门僧徒，论说儒佛二家关系，基本定义皆不出此。一直到明末“四大高僧”，情况才发生了变化（详见本书第九章）。

（二）白黑均善，殊途同归^①

南朝建康冶城寺名僧慧琳善诸经以及老庄，并且也有很强政治活动能力，刘宋初年曾和谢灵运、颜延之及庐陵王刘义真密切交往。刘义真很看重慧琳的才干，曾说过：“得志之时，以灵运、延之为宰相，慧琳为西豫州都督。”（《宋书·刘义真传》）

慧琳有名著《白黑论》，以“白”代表儒，以“黑”代表佛，论说儒

① 季羨林先生曾认为，在印度佛典中，白象征善，黑象征恶，“白黑”即意味着“善恶”；并且认为这种观念对中国宋明理学也有影响（见《佛典中的“黑”与“白”》，载《国故新知：中国传统文化再诠释》，北京大学出版社1993年版）。我觉得此说尚可商榷。

佛二家高下、优劣和异同,最后结论是:“六度与五教并行,信顺与慈悲齐立”,明确提出儒与佛“殊途而同归”。这个说法在基本立场上与孙绰异曲同工,观点一样。

有意思的是,名士孙绰提出这种说法,受到儒佛二界欢迎,佛教僧人慧琳提出这种说法,却立刻引起佛教界强烈抵制,认为慧琳此说,乃是“贬黜释氏”,要将慧琳逐出僧团。《宋书·蛮夷传》逐出僧团,在佛教看来,已经是一种最严厉的处分,严厉的程度相当于世俗死刑差不多。竺道生首倡“一阐提人皆有佛性”,当时引起建康佛教界轩然大波,受到严厉处分,也就是逐出僧团,被开除教籍。慧琳的说法在当时引起的佛教界的这种反响,可以说是表明佛教界的一种微妙心态,即是希望能保存自己的独立形象,以高迈不羁而示清雅出世。这实际上是中国佛教历史发展的特定阶段上,佛教徒的一种自信心不足的表现。

但是慧琳这种说法在佛教界以外却受到重视。宋文帝见到慧琳《白黑论》,欣赏之余,还邀请慧琳来到朝廷参与国家军机政要,乃至使慧琳一时门庭尊荣,“宾客辐凑,门车常有数十辆,四方赠赂相系,势倾一时”。《高僧传·道渊传》、《宋书·颜延之传》)

我们现在来看,慧琳所言,不但是力图融佛教与易学为一体,运用《周易·系辞》中“百虑一致,殊途同归”的说法,来论证儒佛相通,为佛教的发展和进入本土社会张目,而且,这种思想方法也是与董仲舒、司马迁、班固一脉相承,是体现了中国文化精神的。

二、易佛义理,融通可嘉

在当时这样一种文化背景下,无论政界帝王,学界名士,还是佛界高僧,都在如何融通易佛义理方面做了大量工作。日本佛教学者柳田圣山说:

玄学与清谈,表示中国新哲学的开端。这班人(指王弼、

何宴、郭象)表面上走传统儒学的路向,但却以儒家一向少加留意的易学为起点,以道家古典(指《老子》、《庄子》)为根基,热烈地讨论形而上的“虚无”问题。虚无是最具魅力的一种自由哲学。

首先,人们把大乘佛教的般若波罗蜜思想,作为玄学的“虚无”一类东西来理解,那是极为自然的一种趋向。依据老庄的“虚无”,来理解般若的“空”,这种立场,一般称为“格义”。故格义是一种比较哲学。^①

这段话中,有些观点显然不对,如说“儒家一向少加留意的易学”云云。但是,指出玄学与清谈是以易学为起点,却是卓见。当然,再进一步说,当时人们是“依据老庄的‘虚无’来理解般若的‘空’”,也不很准确。准确地说,当时人们是依据王、何的“空”,来理解般若的“空”。这里面其实有不小的差别。王、何的“空”,是以易学为起点,并结合老庄的“虚无”“为根基”,才形成玄学的“空”。中国佛教般若学的建立,所依据的正是这一个“空”。这一点是应该区别清楚的。中国佛教界对般若学的“空”的理解,是离不开易学的。在当时,佛教界、学术界和思想界以易佛互解,是一种普遍的行为。现存各种典籍中,比比可见。^②

① (日)柳田圣山:《初期的中国佛教·第二章·般若波罗蜜》,载吴汝钧:《佛学研究方法论·思想史方法》,台湾学生书局版。

② 除本书以下所述之外,据不完全统计,这方面的材料尚有很多,如:

- (1)《陈书》、《南史》:张讥讲《周易》、《老》、《庄》,一乘寺沙门法才,法云寺沙门慧休,学传其业;
- (2)《南史》、《南齐书》:顾欢著《夷夏论》,鼓吹佛是破恶之力,并注易;
- (3)《南齐书》:明僧绍从慧远游,学佛,并注易;
- (4)《隋志》:释法通著《乾坤义》一卷;
- (5)孔颖达《周易正义·序》:“其江南义疏有十余家……非为教于孔门。”是谓以佛理注易等等。

(一) 弥纶广大，剖析窈妙：《牟子理惑论》 以佛教宗旨比附易道

佛教同易道的比附结合，最早见之于文献记载的是《牟子理惑论》。此文可以认为是以佛教宗旨比附易道，即易佛结合的最早尝试。

《牟子理惑论》一文，最早见于南北朝时南朝宋明帝（465—471年）敕陆澄所撰《法论》一书中（见僧祐《出三藏记集》卷十二）。牟子生活的年代是东汉末三国初期，作《理惑论》一文是在交趾地区（今广东、广西一带），这一地区由于处在佛教传入中国海陆两条主要线路之一的海上路线，所以是当时佛教发达的地区。下文将提到的名僧康僧会，也是从交趾去东吴建业（今江苏省南京）的。（见梁僧祐《高僧传·康僧会传》）因此，无论从《理惑论》的写作年代，还是文献对其的记载来看，都可以认为是最早和最直接的以易学思想结合佛教的材料。^①

前人曾长期认为《理惑论》一文为伪作。理由之一，是谓此文“猥浅”，不合当时典雅文风。我认为这个理由站不住脚。

此文实际上文采飞扬，辞句优美。全文共三十九章（篇），通篇反复强调，以《五经》（《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》）或《七经》（加上《孝经》、《孟子》）比附对照佛教，认为二者宗旨及教义完全一致。

《理惑论》中大量引用《老子》、《论语》及纬书《春秋元命

^① 明末胡应麟提出《理惑论》一书的真伪问题，后学界对此问题一直有争议。近代以来国际国内学术界也对此问题展开过讨论。任继愈、杜继文、杨曾文著《中国佛教史》第一卷第三章第四节，对讨论的情况以及有关文献有介绍。有兴趣的读者可参阅。

苞》中的语言来解说佛教思想。这表明牟子是在两汉以来经学正统的背景之下来理解、接受和解释佛教的。这些方面因前人已有过研究，不赘述。

由于在整个中国文化思想结构之中，“易为之原”，因此，牟子以“五经”或“七经”贯穿《理惑论》全文始终，以比附佛教，实际上也就是意味着在深层的文化意义上，是以本土文化的价值观“易道”来比附对照佛教宗旨。《理惑论》中说：“牟子曰：渴者不必须江海而饮，饥者不必须敖仓而饱。道为智者设，辩为达者通，书为晓者传，事为见者明。”（第二十六章）就是说，若无本土文化易为人所理解的价值观来对照比较，恐怕一般人不能理解佛学要义，这样，会使佛教深义“譬对盲者设五色，为聋者奏五音也”。他举例说：

公明仪为牛弹《清角》^①之操，（牛）伏食如故。非牛不闻，不合其耳矣。转为蚊虻之声，孤犊之鸣，即掉尾奋耳，踈蹢而听。（第二十六章）

为牛弹奏《清角》一类的高雅音乐，牛是不会感兴趣的。但是，牛一听见蚊蝇之声或小牛的叫声，就立刻发生反应。因此，牟子说，虽然“佛经如江海，其文如锦绣”，也必须考虑如何使人接受的问题。牟子说：“佛经前说亿载之事，却道万世之要。太素未起，太始未生，《乾》、《坤》肇兴，其微不可握，其纤不可入；佛悉弥纶其广大之外，剖析其窈妙之内，靡不纪之。”（第五章）这是直接引用《易纬》来比附解说佛教。汉代《易纬·乾凿度》中说：

昔者圣人因阴阳，定消息，立《乾》、《坤》，以统天地也。夫有形生于无形，《乾》、《坤》安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，

① 《清角》，汉代曲名，见《晋书·律历志》。

气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰“易”也。“易”无形畔。“易”变而为一，一变而为七，七变而为九，九者，气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成《乾》。《乾》、《坤》相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。

上引《理惑论》中的说法，即是对《易纬》中《乾》、《坤》两卦形成的思想的概括，并以之比照佛教价值观。西汉末年由于种种社会历史原因曾流行谶纬。谶纬本身与今文经学派下神秘文化思潮有关系。这种神秘文化思潮在中华民族各民族文化史上都产生过重大影响，有特定的历史文化意义。当时，经皆有纬，《易纬》是对《周易》经、传所作的一种解释，是汉易学中重要流派，对后世的影响也一直不小。《易纬》也可以视为是汉代易学在观念上的主要代表，对汉唐易学的发展总体上关系很大。它实际上就是中国人对宇宙世界、社会人生基本价值观的表达。《理惑论》以上述这样的表达方式，将佛教与易比较，在佛教而言，也是开了南北朝佛教普遍采用“格义”的先河，并且还为“格义”定下了基调。

（二）言出乎室，千里应之：郗超及康僧会以易理解佛

郗超是东晋大名士，崇信佛教，常与僧人往来。道安居襄阳时，郗超曾派人送米千斛。郗超结交名士极多。支遁曾说：郗超乃“为一时之俊，甚相知赏”。郗超对佛教义理研究很深，曾写过不少有关著作。但是现存除《奉法要》外，其余皆佚。

《奉法要》主题是论说佛法要点。他把佛教的修行，与儒家

的“慎独”相比，认为两者是完全一样的。但是，他又特别强调宗教伦理观念，《奉法要》中说：

心作天，心作人，心作地狱，心作畜生。乃至得道者，亦心也。凡虑发乎心，皆念念受报，虽事未及形，而幽对冥构。夫情念圆速，倏乎无间，机动毫端，遂充宇宙，罪福形道，靡不由之，吉凶悔吝，定于俄顷。以行道之人，每慎独于心，防微虑始，以至理为城池。常领本以御末，不以事形未著，而轻起心念。岂唯言出乎室，千里应之。莫见乎隐，所慎在形哉。

《周易·系辞上》中说：“子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎。居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎。”《系辞上》又说：“言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎。”这是用来形容君子“慎独”，防微杜渐，陶冶道德情操的境界。郗超用以说明佛教修行，和道德修养的境界。

大乘佛教教义强调“心意”作用，无论般若类经典或涅槃类经典中，极多这方面论述。郗超更引《周易》语言阐发说：“罪福形道，靡不由之，吉凶悔吝，定于俄顷”，要求道德修养，“防微虑始”，又是把儒家修养的要求与佛教修养的要求等同。这是使佛教与本土文化在现实意识形态层次上结合的一种做法。这种做法，在特定意义上，比用玄学较玄远的语言来阐说般若佛理，对普通人而言，作用可能更实际。

而且有意思的是，郗超有时还用佛学义理来反对某一些特定的易理。如《奉法要》中说：

古人云，兵家之兴，不过三世。陈平亦云，我多阴谋，子孙不昌。引以为教，诚足以有弘。然齐、楚事遗嗣于累叶，颜、冉靡显报于后昆，既已著之于事验，不俟推理而后明也。且鲧殛禹兴，紂酈异形，四罪不及，百代通典。哲王

御世，犹无淫滥，况乎自然玄应，不以情者，而令罪福错受，善恶无章？其诬理也，固亦深矣。……是以《泥洹经》云：父作不善，子不代受，子作不善，父亦不受，善自获福，恶自受殃。至矣哉，斯言允心应理。

他的这种说法是根据佛教因果报应思想立论。佛教认为，人的一切善恶、祸福都由自身业报决定。这种思想表面上和《周易》中的一些说法是冲突的。《周易·坤卦·文言》说：

积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。

是说前辈的行为会直接影响后代祸福。但是郗超却认为这种说法没有历史根据，所以他提出：“父作不善，子不代受，子作不善，父亦不受，善自获福，恶自受殃。”就是说，任何人的“业”都是自作自受。

应该肯定郗超的这种说法有积极意义。他实际上是提出，人应该对自己的行为负责，只有自己的行为才能决定自己的祸福。他针对《周易》中影响甚大的观念，进行比较分析，既表明他对这个问题的思考深入，也表明他是欲以此引起世人的注意。

这种做法，佛教界人常用。如据《高僧传·康僧会传》的记载，比郗超更早些时，三国时期僧人康僧会，对东吴末帝孙皓论说“善恶”问题：

（孙）皓问曰：“佛教所明，善恶报应，何者是耶？”（康僧）会对曰：“夫明主以孝慈训世，则赤乌翔而老人（南极星）见。仁德育物，则醴泉涌而嘉苗出。善既有端，恶亦如之。故为恶于隐，鬼得而诛之；为恶于显，人得而诛之。《易》称‘积善有庆’，《诗》咏‘求福不回’，虽儒典之格言，即佛教之明训。”皓曰：“若然，则周孔已明，何用佛教？”会曰：“周孔所言，略示近迹；至于释教，则备极幽微。故行恶则有地狱长苦，修善则有天宫永乐。举此以明劝沮，不亦大哉！”

孙皓是一个残暴荒淫帝王，“性凶粗，不及妙义”（即不懂佛教一类比较玄妙的事理），而且当时东吴境内正发生毁坏佛寺、屠杀僧人事件，康僧会此说有特定用意，“唯述报应近事，以开其心”（见《三国志·吴书·孙琳传》及《高僧传·康僧会传》）。这也是一则较早见之于文献的佛教人物直接援用易理解说佛教的材料。康僧会的做法，按佛教的说法，是一种“权说”，与郗超的做法一致，但不同于上文所述之《牟子理惑论》直接引用易理来比附解说佛教。（图3-1）

吳康僧會尊者



图3-1 康僧会（？—280年）像

（三）玄象既运，测其盈虚：梁武帝萧衍以佛理解易

梁武帝萧衍（464—549年），南朝梁南兰陵（今江苏省武进）人，字叔达，小字练儿。初仕南齐，为雍州刺史，镇襄阳。后起兵入建康，废齐主，自为大司马，专朝政。次年废齐建梁。晚年因处理东魏叛将侯景事件严重不当，被幽死。在位四十七年。萧衍平生笃于学，也长于著述，学通儒、释、道三家，在南北朝时也可以算是一位较有成就的帝王，也是历史上一位杰出学者。

萧衍有多种易学著述（具体见《南史·本纪》、《南齐书·本纪》、《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》等），但可惜基本皆亡佚。清代马国翰辑有其《周易大义》遗文一卷（《玉函山房辑佚书》）。本书只讨论其以佛理解易有关方面的问题。

萧衍氏笃信佛教，曾三次（一说四次）以皇帝身份“舍身”同泰寺，每次都由臣下出巨资“赎回”（实际上也可以说是用一种特别方式资助佛教）。萧衍作为一名有独到见解的佛教思想家及有成就的易学家，其所作佛教文著以及易学文著中，包含不少易佛融通互解的内容。以下主要分析萧衍在这方面的一个重要文献：《立神明成佛义记》。这个文献基本上代表了萧衍易佛融通思想的其中一个重要方面，即易学的“体用一如”与佛教的“体用生灭”的关系问题。

萧衍认为，佛教玄远出世之义，高妙莫测，尤其是“佛性大义，顿迷心路”（见《广弘明集》卷九，本段下面引文，皆出该书），如何把握，对于佛教是一个重要的现实问题。这在学理上也是一个有很大难度的问题。他说：“夫神道冥然，宣尼固已绝言；心数理妙，柱史又所未说。非圣智不周，近情难用语远故也。”他认为佛教的终极之源乃是“神明”，“以不断为精神”。“神明”是萧衍用以指称涅槃佛性的一个概念。在这里，他提出自己的佛教价值论，即他的佛性论观点：“经云：心为正因，终成正果。”萧衍这样说，即是肯定自己是持“正因佛性”说。而以“正因”为佛性，则必然涉及“心”之“用”的问题，他说：“又言，若‘无明’转，则变成‘明’”，这是因为，“心为用本，本一而用殊”。他论证道：“殊用自有兴废，一本之性不移。一本者，即‘无明’神明也。”他又解释何为“明”及“无明”。“明”即是：“若与一切善法俱者，名之为‘明’。”“无明”即是：“若与烦恼诸结俱得，名为‘无明’。”

此“无明”之说，乃包含重大意义：“岂非心识性一，随缘异乎？故知生灭迁变，酬于往因；善恶交谢，生乎现境。而心为其本，未曾异矣。以其用本不断，故成佛之理皎然；随境迁谢，故生死可尽明矣。”可见他用“体用生灭”，来说明关系佛教重大理论问题的涅槃佛性论的“无明”问题。从学理上说，“体用生灭”是出自王弼易学中的“体用一如”（详见本书第二章），同时也是深刻地受了僧肇的“触事即真”之说的影响（详见本书第二章）。上文提到，僧肇学说思想后来主要是在江南一带传播，萧衍对之肯定是熟悉的。萧衍的“正因佛性”之说，是后来吉藏总结南北朝时十一家涅槃佛性学中之一家（详见本书第二章）。萧衍以“神明”为真如佛性，可能是承用宝亮“心即真如”、“心即神明”之说（见《大涅槃经集解》卷二十）而来，但两家也是有明显区别的，萧衍的倾向是以“心识”为“神明”。

不过更应该指出的是，萧衍的“无明”之说，不但在认识论上与僧肇的《般若无知论》和《不真空论》相承，而且以后天台宗智顗的“一念无明法性心”之说（详见本书第四章）肯定也是受了此说影响的。

萧衍是一名皇帝，难免以易理结合佛教而论说王者“治道”。

梁大同四年（538年）八月，因改造长干寺阿育王塔，发见佛舍利等，又同年七月，据说有上虞县民，掘地得一“牙（佛）像”，“方减二寸，两边双合，俱成兽形，其内一边（有）佛像一十二躯，一边（有）佛像一十五躯。刻划明净，巧迹妙绝”，被认为是“将神灵所成，非人功力也”。再因年前遭灾，“斗粟贵腾”，萧氏特诏大赦天下，“凡天下罪无轻重，皆赦除之”，诏曰：“天地盈虚，与时消息。万物不得齐其蠢生，二仪不得恒其复载。故劳逸异年，欢惨殊日，去岁矣（失）稔，斗粟贵腾。民有困穷，遂致斯滥。”（《出古育王塔下佛舍利诏》，《广弘明集》卷十五）萧衍因此自责，并指出，对此所导致的问题，若“皆以法

绳，则自新无路。《书》不云乎：‘与杀不辜，宁失不经’”。他说，若如此做法（大赦），根本理由乃是依据易道，因为易曰“随时之义大矣哉”。（见同上文）

上文中“天地盈虚，与时消息”，出《易·丰卦·彖传》：

丰䷶：亨。王假之。勿忧，宜日中。

彖曰：丰，大也。明以动，故丰。王假之，尚大也。勿忧，宜日中，宜照天下也。日中则昃，月盈则食，天地盈亏，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎。

萧衍乃援取此义，比照于佛教慈悲。下文又说“随时之义”，也是同样意思。但这里的用意，实质上则又是站在王者治道立场。这与萧衍本身的帝王身份有关。

也正因为此，当时有人反佛，也从此点入手，如大臣荀济上书请废佛法曰：“夫易者，君臣、夫妇、父子，三纲六纪也。今释氏君不君乃至子不子，纲纪紊乱矣。”荀济因此说而触怒萧氏，逃亡北朝，后被高澄烧杀。（引文及荀氏事迹均见《广弘明集》卷七及《北史·文苑·荀济传》）

近代学者尚秉和先生《易说评议》中说马国翰等所辑萧氏易义除个别外，“皆无特殊意义”。但我认为似乎也未必可轻言否定。如萧氏注《注解大品般若经》，凡五十卷，自《序》中说：

机事未形，六画得其悔吝；玄象既运，九章测其盈虚。斯则鬼神不能隐其情状，阴阳不能遁其变通。至如摩诃般若波罗蜜者，洞达无底，虚豁无边，心行处灭，言语道断。不可以数术求，不可以意识知。

这是以易理解说佛教般若。前人曾有评价，萧衍氏注易佛义理，融通可嘉，确实如此。

(四) 启度黄中，弘乎太虚：支遁与易学

支遁(314—366年)，号道林，俗姓关，陈留(今河南省开封市)人。一说河东林虑(今河南省林州)人。约晋愍帝建兴二年(314年)，出生于佛教徒家庭。幼时即流寓江南。在京城建康时，他开始同一些名士来往，备受赏识。在余杭山(今江苏省苏州附近)隐居时，他研究《道行般若》等经典。二十五岁出家后，他在吴地建立支山寺。后来他去剡地(今浙江省嵊县)及会稽郡，与王羲之、谢安等名士晤面，建立友谊。东晋哀帝即位(361年)以后，曾屡次派人征请。他于是又到建康，住东安寺。在京将近三年，上书请求回山，哀帝应允并给他优厚馈赠。太和元年(366年)去世。

他生平习好，与当时名士，共同风趣。他也有诗名，《广弘明集》中收录他的诗作二十多首，其中有些带着浓厚的易理，同时也多老庄趣味。

晋永嘉之后，玄风更炽。名俊辐凑，集于江南，争谈虚玄，竞论无为。清言放达，互相高尚。释门之子，具清谈者风气，也更为显著。僧人以自身文才修养和品格风度，高标当世，佛教大为上流社会所重，神风清肃，日见兴隆。如名僧康僧渊，睿止详正，志业弘深，既通晓佛经深远之理，又明辨俗书性情之义，与人清谈，从昼至暮，人不能屈。名僧康法畅，雅有才思，善为往复，悟锐有神，才辞通辩，每值名宾，往往清谈尽日(二人事迹，俱见《高僧传》及《世说新语》)。这些僧人中最著名、最具代表性的就是支遁。

支遁长得形貌丑异，而玄谈妙美，平生养马喂鹤，优游山水，又擅草隶，文翰冠世。《世说新语》等多种文献中描述他在清谈聚会中的活动，可知他在当时上层社会很有影响。(图3-2)



图 3-2 支遁（字道林，314—366 年）像

当时风尚，最重《庄》、《老》，而支道林谈《庄》，无论《渔父》，无论《逍遥》，皆能标揭新理，发人所未发，才藻俊拔，令

人惊绝。支遁也极重易学易理，常在他的文著中引用，如《释迦文佛像赞并序》：

夫立人之道，曰仁与义。然则仁义有本，道德之谓也。

昔姬周之末，有大圣号佛，天竺释王白净之太子也。

俗世母族，厥姓裘昙焉^①。

仰灵胄以丕承，藉隲哲之遗芳。

吸中和之诞，禀白净之浩然。

生自右胁，弱而能言。

谅天爵以不加为贵，诚逸禄以靡须为足，故常夕惕上位，逆旅紫庭，

.....

搜冥鱼于六绝，齿既立而废筌。

豁万劫之积习，同生知于当年。

掩五浊以擅曜，嗣六佛而微传。

伟准丈六，体佩圆光，启度黄中，色艳紫金。

运动凌虚，悠往倏忽，八音流芳，逸豫扬彩。

沙览未兆，则卓绝六位，曲成已著，则化隆三王。

冲量弘乎太虚，神盖宏于两仪。

易简待以成体，太和拟而称邵。

圆著者象其神寂，方卦者法其智周。

照积祐之留详，元宿命以制作。

或稠之以德义，或疏之以冲风。

亮形摇于日新，期妙主于不尽。

美既青而青蓝，逞百练以就粹。

导庶物以归宗，拔尧孔之外韪。

属八亿以语极，罩坟素以兴典。

① “裘昙”，Qautama，古译通常用“瞿昙”，后世通常译为“乔达摩”。

撮道行之三无，络聘周以曾玄。
神化著于西域，若朝晖升于暘谷。
民望景而兴行，犹曲调谐于宫商。
当是时也，希夷缅逸于义风，神奇卓绝于皇轩。
蔚彩冲漠于周唐，颂味有余于邹鲁。
信可谓神化之都领，皇王之宗漠也。

.....

夫道高者应卑，因巡者亲誉。故不祈哭而哭。岂非兼忘
天下易，使天下兼忘难。

（《广弘明集》卷十五）

下面对支遁此文中的部分《周易》用语（引文中下划线者），
进行一些注释：

①“立人之道，曰仁与义”：见《易·说卦传》：“昔者圣人之
作易也，将以顺性命之理；是以立天之道，曰阴曰阳；立地之
道，曰柔曰刚；立人之道，曰仁与义。”

②“夕惕”：参见《易·乾卦·九三》：“君子终日乾乾，夕惕
若，厉，无咎。”

③“冥鱼”、“废筌”：引《庄子》中比喻“筌者所以在鱼，
得鱼而忘筌”，“言者所以在意，得意而忘言”；中国佛教常用此
以解释佛法方便权变，并参见《易·系辞上》：“子曰：书不尽言，
言不尽意，然则圣人之意其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，
设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言；变而通之以尽其利，鼓之舞之
以尽其神。”

④“黄中”：这里指佛身。见《易·坤卦·六五·象传》：“黄裳
元吉，文在中也。”《坤卦·文言》：“君子黄中通理，正位居体，
美在其中。”

⑤“六位”：参见《易·乾卦》：“大明终始，六位时成，时乘
六龙以御天。”

“曲成”：参见《易·系辞上》：“曲成万物而不遗。”又见韩康伯注：“曲成者，乘变以应物，不系于一方者也。”

⑥“太虚”：见《庄子·知北游》：“是以不过乎昆仑，不游乎太虚”；孙绰《游天台山赋》：“太虚辽廓而无同。”李善注：“太虚，天也。”

“两仪”：即阴阳，参见《易·系辞上》：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”《易·系辞下》：“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”

⑦“易简”：参见《易·系辞上》：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。”

⑧“太和”：参见《易·乾卦·彖辞》：“保合太和乃利贞。”

⑨“圆著者象其神寂，方卦者法其智周”：参见《易·系辞上》：“是故著之德圆而神，卦之德方以智。”

⑩“日新”：参见《易·大畜卦·彖辞》：“刚健笃实，辉光，日新其德”。《大学》：“苟日新，日日新。”

从中可以看出，支道林是以易道杂糅佛道，随手拈来，而皆成妙文。

从支道林所有佛教思想及思维方式来看（上引文只是其中一例），始终紧密与易道结合。支道林是当时佛教界和上层文化界影响甚大的人物，佛教《像赞》是一种通俗流行性文字，支道林此文也是透露了一种佛教与本土文化结合的深厚历史信息。

（五）心无无心，神静物虚：支愍度“心无义”与易学

如果说支道林上文的用易说佛，主要是表现在佛教的存在形态上，那么，支愍度的用易说佛，主要是表现在佛教的深刻义理中。

支愍度亦当时著名高僧。刘孝标《世说新语·假诮篇》中，

注引名德沙门题目云：“支愍度才鉴清出。”同上条，又记有名士孙绰作《愍度赞》说：“支度彬彬，好是拔新。俱稟昭见，而能越人。世重秀异，感竞尔珍，孤桐峰阳，浮磬泗滨。”以上所赞，除了支愍度的风度为人之外，还能“俱稟昭见，而能越人”，就是说其能独发新见，见识越度常人。《世说新语·假谲篇》中记载支愍度创立“心无义”这一新学说的过程，是这样的：

愍度道人^①始欲过江。与一伧道人為侶，謀曰：“用旧义往江东，恐不办得食。”便共立心无义。既而此道人不成度。愍度果讲义积年。后有伧人来，先道人寄语云：“为我致意愍度，‘无义’那可立？治此计，权救饥尔，无为遂负如来也。”

这个故事很有趣，不无调侃成份，又带有名士清谈、旷任、放达风格。我们来看一下什么是“心无义”。

僧肇《不真空论》中解释“心无义”道：“心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。”

历来释“心无义”，都以僧肇此说为准（见元康《肇论疏》卷上）。据现有文献记载，东晋南北朝时，般若学各家学说并出，共有“六家七宗”。

“六家七宗”之名，始见于刘宋昙济的《六家七宗论》文。此论今佚，但梁宝唱的《续法论》中曾经引用。此后，安澄《中论疏》中又引上述二文，使得有关资料得以保存。当代学者汤用彤、陈寅恪曾对六家七宗及其代表人物等进行过考证。^②僧肇《不真空论》将六家七宗进一步又概括为本无、心无、即色三家

^① 南北朝时，常称佛教僧侣为“道人”，称道教徒为“道士”。这种称呼习惯，实际上一直保持了下去，至宋元明清时期，仍然对佛教界人士和道教界人士分别这样称呼。

^② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1979年版；陈寅恪：《支愍度学说考》，载《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社1992年版。

(见《不真空论》)。按上文所引，僧肇批判支愍度“心无义”，是认为这一家学说的命题可概括为“心无色有”，其得在于“心无”，其失在于“色有”。

具体说，“心无”就是认识上达到了本体意义上的“空”。但是却仍然执着“色有”，即执着于“相”，在认识上，尚未达到“诸法”之“空”，即认识具体事物存在的“空”。也就是说未能否定现象。

上引《世说新语》述支愍度渡江创新义故事中所说的“旧义”，是指“本无义”。“本无义”是名僧道安的思想。按僧肇的批判分析，“本无义”学说命题可概括为“心有色无”，其得在于否定万法事物现象，其失在于执着本体，即执着于“无”，视“无”为一种实体的存在。

可见“心无义”与“本无义”，其逻辑路径是正好相反的，这就是支愍度所创立的一种解释般若学的新义。这一学说，以后主要是因僧肇及另一名僧慧远的批判，终于“于是而息”（元康：《肇论疏》卷上）。

“心无义”的产生，与佛教初传中土时的重要宣传手法——“格义”有关。慧皎《高僧传·竺法雅传》中解释“格义”概念道：

竺法雅，河间人。凝正有器度，少善外学，长通佛义。衣冠仕子，感附咨禀。时依雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之“格义”。

是说竺法雅“少善外学，长通佛义”，即先是擅长《易》、《诗》、《礼》及《老》、《庄》等学，后来又精通佛学。当时依附竺法雅的门徒，“并世典有功，未善佛理”，即都精通《易经》及《老》、《庄》等学，但不太懂佛学深义。于是竺法雅等人用易学等学理与佛学互相“拟配”来解释佛理，这就是“格义”。

文中“以经中事数，拟配外书，为生解例”语，“事数”二字，又可见《世说新语·文学篇》中，刘孝标注“殷中军”条的解释：“事数谓若五阴，十二入，四谛，十二因缘、五根、五力、七觉之声。”《高僧传·慧远传》中说到，慧远极为擅长“格义”方法，宣讲佛经，社会效果极佳。慧远之师，当时名僧、东晋佛教领袖道安，因为怕歪曲佛义，一般情况下不允许门下用“格义”手法宣讲佛经。但是，却“特听慧远不废俗书”，以为格义、连类。慧远出家前，精通易学及《老》、《庄》等“外家之书”，但是他“格义”时，似乎更多以《庄》学连类：“（慧远）年二十四，便就讲说，尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》为连类。于是惑者晓然。”

佛教初传时期，中国人对“般若实相义”觉得很难理解，这不仅是因为其内容甚为深奥，更是因为其思辨方式、语言方式、概念体系与本土文化不合。比如，般若学用“遮诠”（否定）法进行思辨论证，这种方法，对于习惯于“表诠”（肯定）法的中国学界而言，就一直觉得是相当困难的，即使到了隋唐时期，还是被中国佛教界学僧认为是相当难以使用的一种论证方法。于是，在实际的佛教发展中，就因需要而产生了这种讲究实效的“格义”方法。以往学者谈“格义”问题，往往将“格义”仅限于与老庄道家“连类”。我不同意这种说法。魏晋时由于王弼力阐易之义理，与老庄等学相得益彰，各自因风偕行，而使玄风扇起，构成中国学术思想史上一大转折。玄学时期，老庄之学，尤其庄学大兴，但是，易学玄理不仅未曾稍沉，反而跃位高唱，与佛教互相发明，乃是无争的事实。

成书略比《高僧传》稍后的《颜氏家训·归心篇》中说道：“内外两教，本为一体。”“内典初门，设五种禁；外典仁、义、礼、智、信，皆与之符。仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不淫之禁也；信者，不妄（语）

之禁也。”

《魏书·释老志》中说道：“故其始修心则依佛、法、僧，谓之三归，若君子之三畏也。又有五戒，去杀、盗、淫、妄言、饮酒，大意与仁、义、礼、智、信同。名为异耳。”可见以佛义与儒家思想“格义”“连类”，也是当时通行的。

再回到支愍度之“心无义”问题。前引《世说新语·假谲篇》中又注引“心无义”说：（“心无义”即谓）“种智之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应，居宗至极，其唯无乎？”这个意思，可以《老子》中的说法比较：“天地之间其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出。”王弼注曰：“橐籥之中，空洞无情无为，故虚而不得穷屈，动而不可竭尽也。”再与《易·系辞》中的说法比较：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。”同时，还可以再与上节中所引韩康伯注比较一下（文长兹不再重引）。仔细品味，可见其思想方式、语言方式乃至所表达的东西完全一样。

支愍度立“新义”，欲以“心无义”来解释般若“实相义”，但是，他的这个般若学却完全是受易学影响（当然也受《老子》影响，但是根本上说是易学影响）的“中国般若学”了。陈寅恪先生曾指出，支愍度的“心无义”，与《易·系辞》是符合的，但是，已经“非般若空宗之义也”。^①我认为不能这样看。其当然仍是“般若空宗”之义，只是已非印度传来的“般若空宗”本义，而是中国佛教的“般若空宗”之义了。

^① 陈寅恪：《支愍度学说考》，载《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社，1992年版，第102页。

(六) 铜山西崩，灵钟东应：慧远与殷仲堪庐山论易

慧远(334—416年)生于雁门楼烦(今山西省宁武附近)，俗姓贾，少年发奋好学，其舅父令狐氏喜爱他，曾带着他游学于许昌、洛阳一带，拜访过不少儒学大师，使他打下了深厚宽广的中国传统文化功底，具备了开阔的学术视野。

慧远二十一岁时，曾想过江东拜会一个有名的儒学隐士范宣子，想进一步深造研究儒学。时值石虎死，后赵境内大乱，北方战祸连年。接着，又是东晋大将桓温北伐，兵戈遍地，道路不通，结果未能如愿。正在此时，他听说有一位叫作道安的佛学大师，在太行恒山立寺传教，便与兄弟慧持一同前往听讲。谁知就是这次听讲，改变了他一生的道路。

道安当时正开讲《般若经》，此经宣称大乘即是般若，般若即是大乘，大乘般若无二，本属大乘佛教基础理论，被称为诸佛之智母、菩萨之慧父。印度著名学者龙树、提婆所撰《中论》、《百论》、《十二门论》等重要佛典，也都是发挥此经义旨，弘扬大乘般若性空教义之作。

此经传入中国后，因其重要性，东汉、三国时，就曾有过各种不同译本。东晋南北朝时，鸠摩罗什、菩提流支等又曾一再重译。此后唐代玄奘、北宋施护等又再重译。

此经的传写讲述，也一向为中国学界、佛界重视。道安之前，支孝龙、康僧渊、支道林等名家，就大力弘讲《般若经》。因此而使般若之学在中国学界、佛界逐渐流行。东晋时，道安等人撰文注解，发扬此经奥义，在玄学影响之下，终于形成般若学六家七宗，成为魏晋南北朝时期佛教基础理论，由此可见此经在大乘佛教中影响之深远。

慧远听道安讲《般若经》后，为之入迷，觉得相比之下，儒

道九流简直等于秕糠，对道安更是倾服，觉得这样的人才真正可以称之为师。于是，与慧持一起投在道安门下出家为僧。

出家之后，慧远以弘扬大法为己任，总摄纲维为标的，殚思竭力，夜以继昼。道安对他极是嘉许。

慧远学成之后，离开道安，南下到庐山，使庐山成为江南一处佛教中心。他讲经之时，常用佛典之外的道理互作印证，如《易经》、《论语》、《道德经》、《庄子》之类，皆随手拈来，旁征博引，谈天说地，神解佳妙。如慧远著名的批判“心无义”事件。

在名僧竺法汰处，慧远与道恒辩论，引易理而扑息流行一时的“心无义”。当时，由另一名僧昙一提出质难，“据经引理，析驳纷纭”：

慧远就席。攻难数番，关责锋起。恒自觉义途差舛，神色微动，麈尾扣案，未即有答。远曰：“不疾而速，杼柚何为？”坐者皆笑。心无之义，于此而息。（《高僧传·竺法汰传》）

“不疾而速”是《易·系辞上》所说的易有“圣人之道”四，即“辞、变、象、占”，“圣人”据此，“极深而研几也”，“惟深也，故能通天下之志；惟几也，故能成天下之务；惟神也，故不疾而速，不行而至”。（《易·系辞上》）慧远之义是批评“心无义”，认为“心无义”不能“不疾而速”。

道恒是名僧竺法汰弟子。竺法汰曾与慧远之师道安一起，在名声极大的佛图澄门下为同学。竺法汰学风也值得注意，其著名弟子有昙一、昙二，“并博练经义”，又善《易》、《老》。此外，竺道生也曾为竺法汰弟子。如上节所述，道恒之持有的“心无义”之说，本有据于《易》学思想之处。慧远特别以易理论驳，方才有力，由此而得到佛教界首肯。（图3-3）

当时匡庐是南方佛教中心，与北方鸠摩罗什主持的长安译经场，南北呼应，是中国两个最主要的佛教中心。同时，匡庐实际上也成为南方学术思想中心，不但名士学者，而且朝中帝王和文武大臣，也常上山，拜访慧远，谈学论道。殷仲堪即是其中之一。



图 3-3 慧远 (334—416 年) 像

殷仲堪主要是一位政治人物，是东晋时把握朝政的朝中重臣之一。曾受封都督，领东晋朝在政治和军事上最为重要的荆、益、梁三州军事，实际上是与桓玄共握朝政大权。据说他之政治发迹，由黄门侍郎而出任荆州刺史，与佛教人物出面介入高层宫廷活动也直接有关（见《比丘尼传·妙音传》）。

殷仲堪善属文，能“清言”，也算一位名士。时人评价说，殷仲堪氏“谈理，与韩康伯齐名，士民咸爱慕之”（《晋书·殷仲堪传》）。韩康伯是注易名家，时人将其与殷仲堪并论，也可见殷氏之于易学上的造诣。

殷仲堪于公元 398 年出任荆州刺史，在此期间曾特意登庐山拜会慧远，与慧远共临庐山北涧谈论《易经》，是有名事件，见于多种文献记载。如《世说新语·文学》中载慧远与殷仲堪“庐山论易”说：

（殷仲堪）问：“易以何为体？”（慧远）答曰：“易以感

为体。”殷曰：“铜山西崩，灵钟东应，便是易耶？”远公笑而不答。

慧远谓“易以感为体”，正是指《系辞》中“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”一段中所描述的意境，这正是与佛理般若空义相通的“大意境”。刘孝标注《世说新语》引《东方朔传》道：

（汉）孝武皇帝时，未央宫前殿钟无故自鸣，三日三夜不止。诏问太史待诏王朔。朔曰：“恐有兵气。”更问东方朔。朔曰：“臣闻，铜者，山之子；山者，铜之母，以阴阳气类言之，子母相感。……易曰：‘鸣鹤在阴，其子和之。’精之至也。”

所说“铜者山之子，山者铜之母”，是用五行说。“鸣鹤在阴，其子和之”，是《易·中孚·九二》爻辞。《象传》说：“其子和之，中心虚也”。《系辞》上引孔子说本爻之义谓：“出其言善，则千里之外应之”。《彖传》说：“中孚，亲在内而刚得中……中孚以利贞，乃应乎天也”。语境雅美中虚，前人谓如入《诗·雅》。中孚，卦象䷼，中二爻阴虚，后人释此卦，也多以为内蕴中虚诚信，以“中虚”为本，“灵明无著，物来顺应，是之谓虚，是之谓诚而已矣”（《重定费氏学》，引曾国藩语）。

殷仲堪问，“铜山西崩，灵山东应”，是否即易的这种境界。慧远“笑而不答”，或是认为殷仲堪所说的这种具体的“感应”尚不能算是。

或者说，在俗谛而言，也可以说是了，但是在真谛而言，无论就佛理来说还是就易理来说，那都还不能算是的。

《维摩诘经》中说：“尔时维摩诘谓众菩萨言：‘诸仁者，云何菩萨入不二法门？’”于是众菩萨各自按自己的理解，解说何谓“不二法门”：

如“喜见菩萨”说“色、空为二”；但是，“色即是空，空即

是色；如受、想、行、识与识空为二”，但是，“识即是空，非识灭空，识性自空”，于其中而通达者，是为入“不二法门”。

又如“珠顶王菩萨”说“正道、邪道为二”，但是，“修正道者，则不分别是邪，是正。离此二者，是为入不二法门”，等等。

这些见识，都已经达到即真谛即俗谛的高妙境界。但是，维摩诘更以另外一种方式表达何谓“不二法门”：

于是文殊师利问维摩诘：“我等各自说己。仁者当说，何等是不二法门。”时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰：“善哉善哉，乃至无有文字语言，是真入不二法门。”（以上俱见《维摩诘所说经·不二法门品》）

历代人们常对此极加赞叹，谓维摩诘此时一默“渊默如雷”，是真正表达出佛学般若高美意境。这种思想及行为方式，在佛教禅宗中，以后更得到进一步发扬光大，此是后话。不过，在我看来，慧远与殷仲堪论易时，慧远此时之“笑而不答”，却与“维摩一默”用意不同。慧远是认为殷仲堪用俗谛方法来论说真谛，是谓未入“不二法门”。

易之“以感为体”，所论者，易之“道”。却非“铜山西崩，灵钟东应”这样具体有物的感应所能映衬。铜山灵钟，西崩东应，美则美矣，毕竟非易道——般若之境。

（七）佛界名匠，学理倾向：易佛互证在上层佛教界的广泛存在

易佛互证的学理倾向，当时在上层佛教界广泛存在，下示数例。

1. 释僧范

北朝时，北方地论学北道系名师释道宠，出家前名张宾，是北方学界著名人物。他原出北朝大儒熊安生门下（《北史·熊安生传》）。与张宾同学熊门下的有李洪范，后来也出家入佛，出家后名释僧范，与道宠同为佛教地论学大师。当时北方流传着一句话，专说二人的佛学造诣：“相州李洪范，解彻深义；邺下张宾生，领悟无疑。”可见评价甚高。《续高僧传·僧范传》中说：“僧范旋趾邺都，可谓当时名匠。遂使崔覲注《易》，咨之取长；宋景造历，求而舍短。”崔覲即崔瑾，曾从北方当时大儒徐遵明学易（《北史·儒林传·序》），亦是当时易学名家。宋景即宋景业，曾在北齐主持造“天保历”（《北史·艺术传》），乃当时北方天学重镇。由此可见，僧范出家之后，仍然从事易学、天学、经学方面的高层学术活动。

2. 释昙迁

昙迁是北方大儒权会（《北史·权会传》）的外甥。权会从徐遵明门下卢景裕学易（刘汝霖：《东晋南北朝学术编年》卷五，《附录：徐遵明传易表》）。昙迁少年时即从其舅父权会学易。权会之学，“备练六经，偏究易道，剖卦析爻，妙穷象系”，可见是兼长于易学之义理、象数二道。权会因昙迁聪明“精彩”，“乃先授以《周易》；初受，八卦相生，随言即晓”（《续高僧传·昙迁传》）。

据说当时有一老妇，因为失物，来求权会卜卦。权会让昙迁试卜。得《兑》卦。昙迁据卦义测道，《兑》是金位，西方之卦，少女之象；五色分方，其色为白。昙迁依以断卦，断得结果极准。连权会也因此叹道：“吾于卜筮颇工，至于取断，依稀而已。”（同上）意思是说，在断卦方面，还是昙迁更准一些，若是

由他来取断，可能还未必这么准。

权会主要是学者，并且是以经学从政。以正统儒学观念，是不长于言“怪力乱神”之事的。卜筮断卦，则既涉“人谋”，亦关“鬼谋”，其中还有许多临机通变、心理感应的方面。在这方面，权会觉得昙迁更加擅长，这似乎表明，以权会之易学所长，乃是适宜从政为官，而以昙迁之易学所长，乃是适宜出家为僧了。

但是，又如昙迁自己的评价：“李、庄论大道，《周易》辩阴阳，可以悟幽微，可以怡情性；究而味之，乃玄儒之本也。”他只“留心《庄》、《易》，归意佛经”。这成为他佛学的根基。

北周武帝宇文邕废佛之后，昙迁避乱到江南，在建康名寺道场寺，学受《摄大乘论》，并为国子博士讲学，讲的内容也是《庄子》、《周易》。隋朝建立，他回到北方，“始弘《摄论》，又讲《楞伽》、《起信》、《如实》等论”，从此，《摄论》之学在北土创立。因此在中国佛教史上，昙迁是北方《摄论》学的开创者。

此后，昙迁名声大起，受到隋文帝重视，把各地规划和建造寺庙和绥靖和安抚逃僧的重大任务都交给他承担。（以上俱见《续高僧传·昙迁传》）

上示僧范、昙迁二例，都是当时佛教中地位极高的人物。学术方面，都是在当时有代表性的。我们也可以这样说，当时，凡学问僧，其出家之前从学经历，以及入佛之后学理路数，基本不出此种套路：于世学则以《易》、《庄》为根基；于出世之学，则北方以《地论》（《十地经论》）、《楞伽》等学为主，南方以《摄论》、“三论”等学为主。并且加以糅制融通，从而创立出适应社会现实环境以及个人生存体验的学说思想。这是当时佛学界基本状况。

3. 释慧可

慧可即后来被奉为“中土禅宗二祖”者。他从菩提达摩学禅，通《楞伽经》。慧可出家之前就“外览坟素，内通藏典”，对易学本来就是精通的，之后也未放弃过先前所学。慧可后来创立新禅法，也应该与此有关。他活动地区主要是在南北朝时的北方，同时，也并非似一般所认为的那样在当时影响不大。

智顗概括南北朝时“南三北七”十家判教思想时说，北方有七家判教之说比较有代表性，其中就有一家“楞伽师”（智顗《法华玄义》卷一），可见在当时的影响不会太小。当然“楞伽师”不一定专指慧可为首的僧集团，但起码可以肯定包括其在内。

慧可的学理倾向值得注意。如他门下所出著名弟子中有一位“那禅师”，此人原居东海，专擅易学、礼学，后南至相州，遇慧可说法，乃与学士十一人相率出家，从慧可受道。“那禅师”后来是北方禅界一名重要人物，见载于多种文献，有的文献中称他为“那老师”（《续高僧传·法冲传》），归类为“楞伽师”，谓其学风是“口说玄理，不出文记者”，即只说法而不从事著述。这位“那禅师”门下亦盛，其弟子中，历史上有名的人物有慧满、实禅师、惠禅师、旷法师、弘智师等。

早期禅宗思想中就有与易理关系密切的因素，联想到晚期禅宗中出现的大量的以易入禅的风气（见本书第八章），对于更全面深入了解禅思想史，会有帮助。

（八）灌顶香水，庆蒙交泰：易佛融通在民俗文化中的广泛存在

这样一种易佛融通，互相激扬的现象，当然不会孤立存在，而是在社会文化各层面广泛地被体现的。这种体现，在当时各种

造型艺术门类、民俗文化、戏剧、诗歌中，随处可见。以下仅从流传于南北朝隋唐这一时期的敦煌愿文中，略举数例，可能更有代表性一些。其他恕不赘示。

学术界所称的“敦煌愿文”是“特指敦煌文献、石窟题记、绢画幡缙中所发现的愿文。这些愿文曾广泛流行于南北朝至宋初的敦煌地区，对当时当地的文化，有重要影响。”^① 以下几件愿文选自敦煌文献斯坦因本（S）^②。

1. 愿文范本：《十二月时景兼阴阳雨雪诸书》（S.2833）

这件愿文较长，看来似是杂糅“十二辟卦方位”和“七十二卦气”结构而成。文字肯定出于文士之手，语言不俗。文中写道：“冬至，晷移长庆，气改周正；《复》卦别生于一阳，黄钟更从于甲子”云。

2. 愿文范本：《帝德》（S.2833）

这件愿文似是被用于官方的佛教祈福活动仪式中的，文中写道：“龙德在天，大明御极；题舜日于乾坤，喷尧云于六合；道证寰宇，恩霑率土。使三边伏威，四夷消丧。又德：德过尧、舜，道越羲、轩。化洽寰宇，恩霑率土。清四夷以殄魔军，御六龙而口万国。”

3. 亡文范本：《愿文号头》（S.5639）

此件愿文也颇长，似乎出于民间文人之手，文辞灵动，妙语如珠，雅文如赞美词：“每闻释加（迦），生净饭王宫，慈氏降龙

① 黄征等：《敦煌愿文集·前言》，长沙，岳麓书社1995年版，第2页。

② 原件现藏英国大不列颠博物馆。此据缩微胶卷，并参考了上揭书。每件愿文标题亦参考了上揭书。本处所引有些文字是作者据文意补正，不一一注出。

花之会，天龙树下，地神捧七宝之莲花；欢喜园中，九龙吐灌顶之香水，则知幽幽溪谷，必长贞松”；俗语如悼词：“惟小娘子芳枝丽质……何期花凋陨树，莲谢瑶池。”雅文俗语，可称共赏，尤其每当文段结尾的重复部分，引用《周易》语言，一咏三叹，十分有趣：“生必仙子，克保神童，母子平安，庆蒙交泰。”完全是中国民俗色彩的佛教文化。

4. 亡文范本：《先修十王会》(S.5639)

此件愿文，从内容看可能是佛教界所用，文辞雅正，可能出于学僧之手，文中引用《易传》等语言写道：“每闻牟尼大觉，坐千叶莲花，金身含聚日之晖，玉毫吐月轮之照。佛之化也，有感必通者。于是，有移莲庭而虔虔，夕惕若而无咎……”

以上所示数例敦煌愿文，内容各有不同。从文字分析，可能有的出于民间文士之手，有的出于官用文人之手，也有的可能出于佛教徒之手。但以易佛共融，皆随手拈来，毫无顾忌，也毫不重视二者有何区别，由此也可见当时民间观念之一斑。

三、虚空净目，宝幢三昧

易佛之互相激扬影响，也深刻地表现在南北朝时期的佛教译经事业中。昙无讖译经是其中典例。

(一) 昙无讖及其译经，《涅槃经》系统经籍的重要影响

1. 昙无讖及其译经

昙无讖是由于翻译出大本《涅槃经》而在中国佛教史上知名

的。僧祐《出三藏记集》（下简称《祐录》）卷十四，南朝梁代慧皎《高僧传》卷二（《译经》）中，都有《昙无讖传》。昙无讖自幼孤贫，出家有出于实际功利的目的。由此联系到他后来译经时所大胆采用的与易道结合，在翻译的佛经中大量糅以易文化的做法，可知其注重实际的作风，是前后一贯的。

昙无讖十岁时，与同学数人读咒，独有他聪敏出群，诵经日得万余言。他初学小乘，兼览《五明》诸论，据说当时已经“讲说精辩，莫能酬抗”，后遇白头禅师，授昙无讖以树皮《涅槃经》本。他寻读惊悟，方自惭恨，觉得以前所学，都只是“坎井之识”，“久迷大方”，于是“集众悔过”，从此之后，专业大乘。“年二十，诵大小乘经二百余万言”。（俱见《祐录·昙无讖传》）

昙无讖之佛学由小乘转向大乘，是由于读了《涅槃经》。所以他后来成为弘宣《涅槃经》之名匠，并非偶然。

昙无讖来到凉土后，受到河西王沮渠蒙逊的优厚待遇，并且在蒙逊的要求和名僧慧嵩、道朗等人的赞助之下，译出大本《涅槃经》的前半部分。

关于昙无讖的译经，《祐录》卷二中著录有如下一些：《大般涅槃经》三十六卷，《方等大集经》二十九卷，《方等王虚空藏经》五卷，《方等大云经》四卷，《悲华经》十卷，《金光明经》四卷，《海龙王经》四卷，《菩萨地持经》八卷，《菩萨戒本》一卷，《优婆塞戒》七卷，《菩萨戒经》八卷，《菩萨戒优婆塞坛文》一卷等。

根据这些业绩，昙无讖完全可算是当时一位译经大师。大本《涅槃经》是昙无讖于河西王沮渠蒙逊玄始十年（421年）十月二十二日译出。关于大本《涅槃经》的原文，梁慧皎《高僧传·昙无讖传》中这样记载：

讖云：此经梵本，三万五千偈，于此方减百万言，今所出者，止一万余偈。

也就是说，昙无讖所译出者，仅为梵本原文的三分之一左右。《高僧传·昙无讖传》中还说到，此经译出之后，不久即流传全国，在南朝京城建康引起佛教界极大重视。（图 3-4）

无寻声闻之人无有三種善巧方便何等為
三一者必須諦語然後受法二者必須廣語
然後受化三者不滿不廉然後受化聲聞之
人无此三故无四无寻須次聲聞緣覺不能
畢竟知諦知義无自在智知於境界无有十
力四无所畏不能畢竟度於十二因緣大河
不能善知衆生諸根利鈍差別未能永斷二
諦疑心不知衆生種種諸心所緣境界不能
善說第一義空是故二乘无四无寻迦葉菩
薩白佛言世尊若諸聲聞緣覺之人一切无
有四无寻者云何世尊說舍利弗智慧第一
大目乾連神足第一摩訶拘絺羅四无寻第
一如其无者何故如來作如是說
今時世尊讚迦葉言善哉善哉善男子譬如
恒河有无尊水寧謂大河水平无量搏之大
河水一无量恣他大河水平一无量阿搏是也

图 3-4 隋书《涅槃经》（卷十七）墨迹

在此之前，建康佛教界曾因为竺道生首倡“一阐提人皆可成佛”等，掀起过轩然大波。当昙无讖所译《涅槃经》传到建康，经中所说与道生先前之言不谋而合，从而引起的震动是可想而知的。

北魏太武帝（拓跋焘）因为听说昙无讖有“道术”，希望得到此人，并威胁沮渠蒙逊说：“若不遣讖，便即加兵”：

（沮渠蒙逊）自揆国弱，难以拒命；兼虑讖多术，或为魏谋己。进退惶惑，乃密令除之。

沮渠蒙逊“性峻暴”，“忍于刑戮”。（《魏书·卢水胡沮渠蒙逊传》）北凉义和三年（433年），昙无讖被沮渠蒙逊杀害，死时年

仅四十九岁。昙无讖是一个与汉地普通观念上的僧人形象有所不同的人物，他所译出的经籍，在佛教理论上具有极大理论价值，而且特色鲜明。如果说，长安鸠摩罗什集团译出的主要是《般若经》系统经籍，那么，北凉昙无讖译经集团，^① 译出的主要是《涅槃经》系统经籍。在真谛的意义上，它是符合佛学般若的标准。同时，其不但好以神异动人，而且以“男女交接之术”吸引上层王室人物。在当时，这也是一种非常实际而有效的手法。

昙无讖所译经文中，也反映了讲求实际的特点。尤其是自己创作并加进大量的中华本土文化，特别是易文化的内容，突出了这些特点。

2. 《涅槃经》籍系统佛经的重要影响

道朗在其《大涅槃经序》里，对“大般涅槃”作说明道：

“大般涅槃”者……至乃形充十方而心不易虑，教弥天下而情不在己，旧流尘蚁而弗下，弥盖群圣而不高，功济万化而不恃，明逾万日而不居。

“大涅槃”远非“灰身灭智”的“寂灭境界”，而且也不只是宇宙实体、世界本原，它本是神妙莫测的“大境界”。《涅槃经》中说：

众生亦尔，为诸烦恼无明所覆，生颠倒心：我、计无我，常、计无常，净、计不净，乐、计为苦。

我者，即是佛义；常者，是法身义；乐者，是涅槃义；净者，是法义。（《寿命品》）

如果认为“无我”、“无常”、“不净”、“不乐”是“苦”，那

^① “昙无讖译经集团”人数与声势不如鸠摩罗什集团，但是，其骨干人物如慧嵩、道朗等也都是当时名僧（《高僧传》中皆有传），因此也是形成了集团力量的。

是由于“为诸烦恼无明所覆”而产生出来的一种“颠倒心”的表现；实则应该是我、常、净、乐（通常说：常、乐、我、净）。

“我”，就是“佛”；“常”，就是“法身”；“净”，就是“佛法”；“乐”，就是“涅槃”。

所以，所谓的“常、乐、我、净”，也就是“佛”、“法身”、“涅槃”、“佛法”；所谓“涅槃”，就是“法性”，而“法性”，则是“常住”之法：

所言大者，其性广博。……是故名曰：大般涅槃。大涅槃者，名解脱处。……以是真实甚深义故，名大涅槃。（《如来性品》）

经中认为，承认涅槃四德“常、乐、我、净”的真实存在，即是无颠倒的实谛（真谛），或真理性认识：

有常、有乐、有我、有净，是则名义，实谛之一（《圣行品》）。

简而言之，“大涅槃”不是“无常”，而是“恒常”。“大涅槃”即常、乐、我、净。

可能更为重要的是，《涅槃经》中提出的解脱论，是鼓励人们自己去创造一种高远境界，而且指出人人可以创造出这种涅槃境界：“一切众生悉有佛性。”（《如来性品》）“一切众生心本性，清净无秽如虚空……以客尘烦恼障故，是故不得于解脱。”（《不可说菩萨品》）

解脱的根本，乃在于去此“客尘烦恼障”，而无论在理论上或实践上，这对于一切人都是可能的。对此，《涅槃经》中又针对解脱的目标——涅槃佛性问题，特地提出“智慧”为佛性的说法：“如是观智，是名佛性。”（《师子吼菩萨品》）这些说法，在当时都为上层社会 and 知识界所乐于接受，迅速流行。

(二)《大集》方广,《光明》周遍

《涅槃经》系统经籍中,《大集经》和《金光明经》都属中国大乘佛教最重要的经典一类。在历史上也一向是最引人注目的一类经典。

1.《大集经》中的易文化内容

《大集经》有引人注目的三大特征:

第一个特征,是在佛教中建立了一个鬼神系统。

《大集经》中列出的鬼神,范围广,种类多,名字亦有趣,如《宝幢分·授记品》中,列出“天”神有:“地天、水天、火天、风天、虚空天、种子天、华天、果天、山天、树天、草天、场天、涧天、宝天、四天下天、乃至六万七千天神”。又如《护品》中说,有一菩萨,“一时中能示八万四千种色(形状)”,从梵天帝释,到牛马蛇虫,以至于山谷河涧,树林百卉,无所不能。这也就是意味着,不仅一切蠕动有生命之物可成鬼神,一切“无情”也能做鬼神。

在真谛的层面上,佛教不谈鬼神。但是,作为一种宗教,在世谛(俗谛)的层面上,佛教也不否认鬼神。只是,与其他宗教不同的是,在佛教中,所谓“天”、“阿修罗”、“饿鬼”、“地狱”等,都与人、畜牲之类一样,都是被当作世间众生的组成部分的。并且,还分别被归之于三界、六道,按照严格的业报法则,都要参与因果轮回。鬼神的品性和作为,和人一样,要受制于过去世的业行,并不具有左右国运、祸福人间的特殊威力。这样的鬼神论实际上是提高人的地位的一种观念。

这种鬼神观念的孱入,若从当时佛教生存和发展的现实社会条件来看,却是大大地增强了从本土文化中吸取各种宗教风俗于

自身的能力，使之更能具有在不同地区、不同民族的适应性，这也是佛教能站住脚，并向本土各民族文化蔓延的重要原因之一。

第二个特征，是将“陀罗尼”密咒列为佛教徒必修课目。

咒术在佛典中一向就有，但是从《大集经》开始，将陀罗尼密咒与佛教的“戒、定、慧”三学一起，列为修菩萨行的“四种瓔珞庄严”之一，并以大量篇幅宣扬以咒语驱鬼消灾、役神护法的内容。

第三个特征，是纳入易文化思想内容，其中又包含两个方面：

（1）四象、五行、十二地支与十二生肖

《大集经》中，佛对“无胜意童子”说：“若为人天，调伏众生，是不为难；若为众生，调服众生，是乃为难。”于是，举蛇、马、羊、猴、鸡、犬、猪、鼠、牛、狮、兔、龙等十二兽修习“声闻慈”，“昼夜常行阎浮提”，按日按月轮流教化各自同类，“令离恶业，劝修善业”，由此表明，“乃至畜生，亦能教化演说无上菩提之道”（《虚空目分·净目品》）。（图 3-5）

其中，蛇、马、羊是在“南方海中，琉璃山”上修行，猴、鸡、犬是在“西方海中，颇梨山”上修行，猪、鼠、牛是在“北方海中，一银山”中修行，狮、兔、龙是在“东方海中，一金山”中修行。并有种种描绘，不一列举。从十二兽名可见，后世除以“虎”代“狮”之外，其余完全与十二生肖兽一样。《大集经》中有关生肖十二兽的内容，前人也曾注意到过。但是，我要提出的是，其与四象、五行及十二地支相配的内容。^①

1975 年，湖北云梦县睡虎地十一号墓中出土一批战国至秦代

^① 在中国古代观念中，凡阴阳、四象、五行、八卦、天干、地支的对应、制约与统一关系，乃是基本的知识背景，是一种认识世界的根本的理论框架，乃属不言自明的问题。有关这方面的问题，请参阅王仲尧《易学与中国管理艺术》一书（中国书店出版社 2001 年版）。

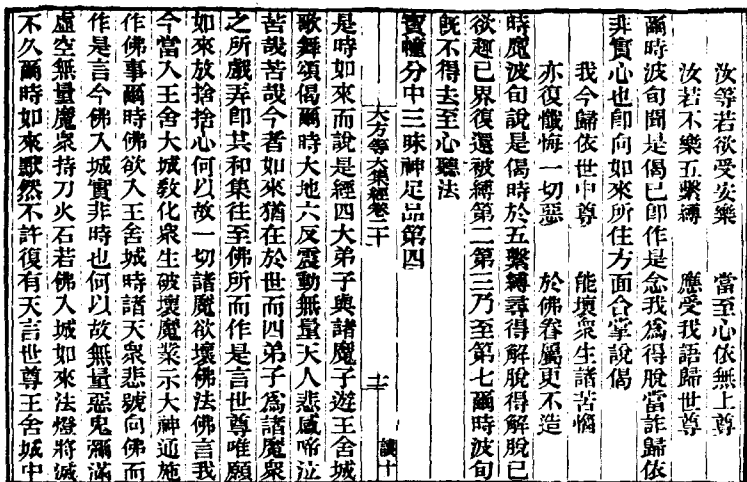


图 3-5 《大方等大集经》版样（宝幢分中三昧神足品）

的竹简,其中有题为《日书》的天文历史著作。这部竹书中载有十二地支配列十二生肖名称,具体是:子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰(?)、巳虫、午鹿、未马、申环、酉水、戌犬、亥豕。其中,“辰”字下漏一兽名,“虫”今为“蛇”,“午鹿”、“未马”今为“午马”、“未羊”,“环”是“猿”的通假字,古人称猿猴为“猿”,“申环”即“申猴”,与今同。“酉水”即“酉鸡”,也与今同。

1986年,甘肃天水放马滩一号秦墓中出土一批简牍,其中也有题名为《日书》者,亦有十二地支配列十二生肖名称,具体是:子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰虫、巳鸡、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌犬、亥豕。简牍中的这些名称,如“辰虫”、“巳鸡”二条,与今不同,且“巳鸡”与“酉鸡”也重复了。

中国文化在先秦时,早已经形成以十二地支配十二兽的观念,如:

吉日庚午,即差我马。(《诗经·小雅·吉日》)

季冬之月(十二月,即丑月)……出土牛。(《礼记·月令》)

吴在辰，其位龙也。（《吴越春秋》）

以上三条材料都很有意思。从第一条可见，当时不但以地支，而且已经以天干配列十二兽。从第二条可见，不但以天干、地支，而且以时间配列十二兽。从第三条可见，更以方位配列十二兽。

上文所示二例近年之出土文物中的《日书》材料，实际上还内涵着另外一个问题。《日书》是记古时日者依据天象占卜之书，因此，可以肯定其所记十二地支配十二生肖兽内容及有关观念，最早一定与古代天文星象学有关。从《大集经》中所列十二兽方位来看，又内含了五行观念。为清楚起见，表列如下。（图 3-6）

十二兽名	蛇	马	羊	猴	鸡	犬	猪	鼠	牛	狮	兔	龙
十二地支	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰
修行地名	琉璃山			颇梨山			银山			金山		
修行方位	南方海中			西方海中			北方海中			东方海中		
五行	火	土		金	土		水	土		木	土	

图 3-6 《大集经》中地支十二兽与修行地五行方位图

从上表可见，《大集经》中的四方、五行、十二地支相配合的观念，一目了然。

南北朝时，经两汉经学，尤其是董仲舒“天人感应”学说之深入与普及后，《周易》八卦与四方、五行、天干、地支构成系统完整的思想结构，并且已经广泛地普及于民俗文化中。十二兽为十二生肖思想也已经流行于世，如《南齐书·五行志》中说：“陈显达属猪，崔惠景属马……东昏侯属猪，马子未详；梁王属龙，萧颖胄属虎。”从该《志》中可知，当时看人，兼论属相，

乃是流行观念。并与五行配比，以其生胜关系拟配于京房易，以为占验。

《大集经》中这个内容是昙无讖在译经中加进去的。而且可以肯定，这种内容加进去对于推动其广泛流行一定十分有利。

(2) 四象、五行、二十八宿与星占术

《大集经》的《宝幢分·三昧神足品》、《日藏分·星宿品》、《月藏分·星宿摄受品》等内容中，还有更加大量的与四象、五行、天干地支、二十八宿等易文化有关的占星术内容。这些内容，其他一些中译佛经中也是有的，如《舍头谏太子二十八宿经》等，但是以《大集经》中的内容最为丰富和系统。

星占学在中国古代是一门具有神秘性的，同时又被视为非常崇高、重要，并且具有风险性的特殊学问。

《大集经》中的星占，主要是涉及个人命运。下面概括其部分占验义，并列唐代《开元占经》中之二十八宿象征意义与星占学意义，作为对应比较，为清楚起见，列图表如下。（图 3-7 ~ 图 3-14）

① 东方苍龙、东方七宿

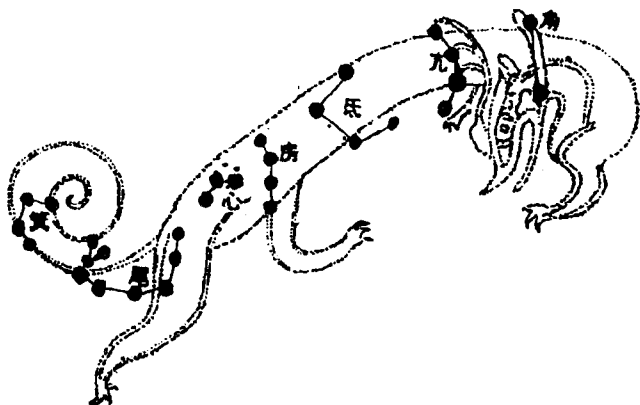


图 3-7 东方苍龙七宿图

东方七宿	《大集经》			《开元占经》		
	寿命 (岁)	性 格	命 相	对应	象征	星占意义
角	84	聪明多智	长子不寿	龙角	天门	战争、刑狱、 臣道等
亢	60	性柔软	聪明富贵	龙颈	天庙	三分、丞相 三等
氐	25	聪颖	巨富豪，不利 父母	龙胸	行宫	邦国、徭役 等
房	35	弊恶愚蠢	巨富豪，死于 兵	龙腹	明堂	民情等
心	35	愚痴风病	贵多财，有 大名	龙心	帝座	太子、天下 赏罚等
尾	百岁	聪明大智	相好雄壮，大 名声，不利父 母	龙尾	后宫	皇后、君臣 等
箕	60	性粗恶	贫穷困苦，多 贫谗讼	龙粪	别库	外邦、农事 等

图 3-8 《大集经》《开元占经》东方七宿星占内容比较图

②南方朱雀、南方七宿



图 3-9 南方朱雀七宿图

	《大集经》			《开元占经》		
南方七宿	寿命 (岁)	性 格	命 相	对应	象征	星占意义
井	80	性慈孝	多财,受人尊敬,祸于水	鸟羽	天渠	宫廷政事
鬼	短寿	性慳吝	乐争讼	鸟首	天庙	祭祀、察奸
柳	75	富贵持戒	富贵,为人信服	鸟目	天府	臣道辅佐
星	短寿	奸伪谄曲	乐为劫贼盗物,粗狂,死于兵	鸟嘴	天河	兵事等
张	80	聪明无怯	善音乐,过35岁有子	鸟喙	天厨	纲纪、宾客,御厨等
翼	33	慳吝恶性	无子息	鸟翼	天都	四夷等
轸	百岁	聪明勇健	巨富豪贵	鸟尾	天车	车骑等

图 3-10 《大集经》《开元占经》南方七宿星占内容比较图

③西方白虎、西方七宿

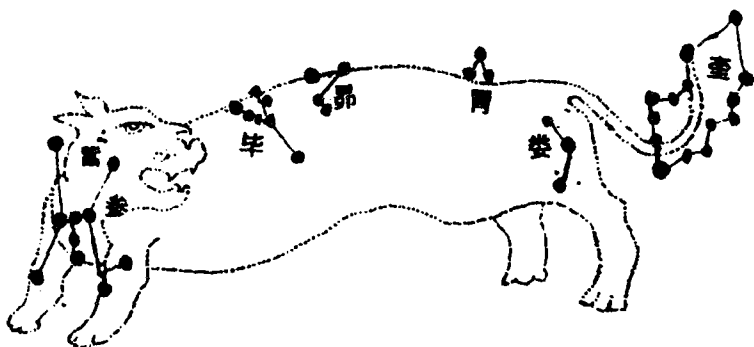


图 3-11 西方白虎七宿图

西方七宿	《大集经》			《开元占经》		
	寿命 (岁)	性 格	命 相	对应	象征	星占意义
奎	50	持戒乐法	富贵乐施	虎尾	天库	军事
娄	30	心慳吝	贫穷困苦	虎股	天庙	聚众等事
胃	22	慳不乐施	大富贵,多失财宝,不利父母	虎腰	天仓	积聚、仓廩
昂	50	聪明富贵	富贵,多名声	虎背	天牢	刑狱
毕	70	恶性喜斗	富贵,多怨	虎颈	天街	边兵
觜	80	惭愧无贪	富贵乐施	虎头	天藏	军储
参	65	弊恶多恶业	聪明贫苦	虎肢	天市	军事、斩罚

图 3-12 《大集经》《开元占经》西方七宿星占内容比较图

④北方玄武、北方七宿

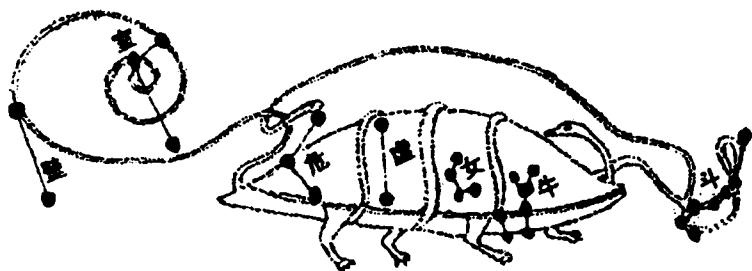


图 3-13 北方玄武七宿图

北方七宿	《大集经》			《开元占经》		
	寿命 (岁)	性 格	命 相	对应	象征	星占意义
斗	短寿	愚痴, 贪 不知足	贫穷恶性	蛇腰	天旗	爵禄、农事、 兵事
牛	70	性痴, 贫 穷	贫穷, 乐偷窃	龟首	天鼓	察政、牲畜
女	80	持戒乐施	有大名声	龟身	天女	婚嫁、布帛
虚	60	悭吝不施	富德富贵	龟背	天乡	丧事、祭祀
危	80	通达世事	聪明持戒, 无 病苦	蛇首	天柱	盖房、土功
室	百岁	性弊恶	富贵, 后堕恶 道	蛇尾	天库	土功、军粮
壁	千岁	雄猛多力	尊荣富贵, 有 大名声	蛇身	天梁	文章、学术、 土功

图 3-14 《大集经》《开元占经》北方七宿星占内容比较图

《大集经》中二十八宿星占学之义，出于南北朝时，从表中可见，主要涉及的是个人命运。《开元占经》成书于唐代，作者瞿昙悉达，原籍天竺（印度），随祖移居长安，并曾译过天竺佛历《九执历》。《开元占经》主要关涉的是“天下”命题。

二十八宿星占学思想中，包含着完整的《周易》八卦、阴阳五行、天干地支思想结构，又与汉代易学常用的阴阳家二十四山有关，兹图列如下，以资参考。（图 3-15）

2. 《金光明经》的卫世护法思想

下面再略谈一下《金光明经》。

《金光明经》对隋唐以后的佛教影响也不小。此经前后共有

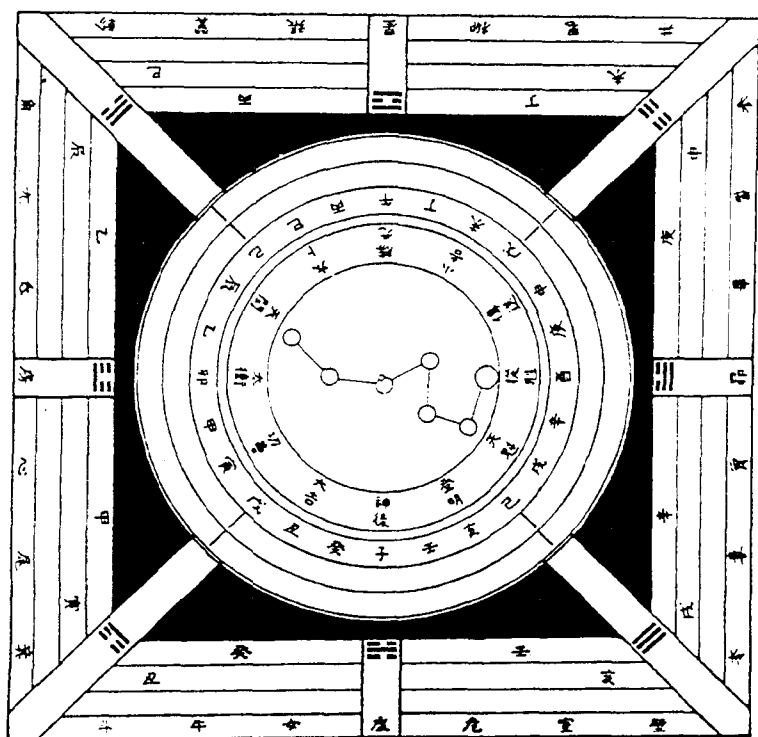


图 3-15 东汉壬戌盘图

过四种译本，还有一个合本。除昙无讖的译本之外，现尚存唐义净的译本《金光明最胜王经》。《大藏经》中的《合部金光明经》，是隋宝贵集本，是以昙无讖译本为主，加上真谛译本中的四品和阎那崛多译本的两品而成的。现在后两个译本已佚。《金光明经》中突出了以“四天王”为首，以及“天龙八部”和“二十八部众”鬼神系统，专司救护世间、卫护佛法。《金光明经》中的四天王宣称：“我等四王，能说正法，修行正法，为世法王，以法

治世。”（《四天王品》）所以，四天王（多闻天王、持国天王、增长天王、广目天王）又称四大“护世王”。

引文中的“以法治世”的“正法”，当然就是佛法。凡是能持此种佛法的人，都能得到“四天王”的卫护：

若比国王有诸衰耗，怨贼侵境，饥馑疾疫，种种艰难，若有比丘受持是经，我等四天王当共劝请，令是比丘以我力故，疾往彼所，国邑郡县，广宣流布……令是等种种百千衰耗之事，皆飞灭尽……是持经者，若至其国，是国应当往是人所，听受如是微妙经典，闻已欢喜，复当护念恭敬是人……我等四王，复当勤心拥护是王及国人民。

这种以佛法力及一切法力卫护国王的思想，是与中国传统文化价值一致的。这种思想原在印度佛教中也有。但是，被《金光明经》如此强调出来，则又完全是易学价值准则对佛教的影响了。它以后又在历代受到佛教界以及社会各界的高度重视。

中国佛教自南北朝时期发展到隋唐各宗派的出现，所有教派（包括各“学派”和“宗派”），实际上都是代表了佛教的较为高级的形式，其价值并不易被一般人所接受。昙无讖之《涅槃经》系统佛典的翻译，在总体上，未脱此主流方向。这也是其当时能为上层佛教界普遍肯定的重要原因之一。

但同时，其译经中对易文化的大量吸纳，也使佛教价值较容易为一般普通的中国老百姓所理解，从而在使佛教走向全社会，尤其是向中下阶层的发展渗透的过程中，大大增加了便利。这种倾向，也为中唐之后，以神秘力量为主的佛教密宗以及以文化精神为主的禅宗的出现，作了文化准备。

四、卫氏归藏，通道之观

(一) 卫元嵩与《元包经》

易佛互相激扬中，有过大江东去的壮阔，也有过晓风残月的幽美，同时也有过惊涛裂岸、旋涡暗流的险情。

重要佛教人物兼易学家的卫元嵩，在易佛关系发展的历史中，作用意味深长。

1. 卫元嵩其人

卫元嵩，益州成都（今四川省成都）人，幼年出家，是当时名僧亡名弟子。

释亡名，原为南郡望族，文辞名士，曾为梁元帝萧绎所重。西魏陷江陵，灭梁之后，亡名出家为僧，先入蜀地，后到长安。在长安，他受到帝王公卿礼敬。他还有文集行世，“文多清雅，语恒劝善”。（亡名事迹见道宣：《续高僧传》，卷七）

卫元嵩即是亡名在蜀时所收的弟子。不过卫元嵩生平所学，是重在“阴阳历算”及谶纬等方面。他也精音律，曾作“天女”、“怨心”等曲，亦有名声。后以“蜀地狭小，不足展怀”，受其师亡名指点，谓世人多是只懂道听途说而不知人事实质之辈，因此，若欲猎取名声，不如以“佯狂”欺世行世。于是卫元嵩“佯狂”漫走各地，后来也到当时的北周京城长安，“交游贵胜名士”。天和二年（567年），卫元嵩向周武帝宇文邕上书，所谓言“废佛法事”。（卫元嵩事迹见《续高僧传》、《周书·艺术志》、《元包经传·元包旧序》等）

中国佛教史上发生过三次皇权与佛教的大规模冲突事件，也即

所谓“三武废佛”事件。第一次是北魏太武帝拓跋焘(424—452年在位)灭佛,当时作法是大开杀戒,对僧尼“无少长”(不论老少)皆予坑杀。第二次即这次北周武帝宇文邕(561—579年在位)的废佛,第三次是此后唐武宗(841—846年在位)的废佛。

“三武废佛”是中国佛教史上大事件,以往学者也不乏研究的兴趣,但所出结论,我基本上不能同意。这里仅结合本书主题讨论“周武废佛”问题。

佛教史上,因为卫元嵩曾上书劝周武废佛,而后来废佛事件也确在北周、北齐全境内,由周武主持,全面地发生了,因此,千百年来,佛教界对卫元嵩这个佛门中的“叛徒”,自然是切齿抨击。近代以来,仍有人这么认为。^①但是,综合各种资料来看,卫元嵩上书的具体内容不是要“废”佛教,实际上是要“改革”佛教。但是,卫氏的“改革”佛教思想过于大胆,可以说是惊世骇俗。如其上书中“请造平延大寺”是这样说的:

请造平延大寺,容贮四海万姓。不劝立曲见伽蓝,偏安二乘五部。夫平延寺者,无选道俗,罔择亲疏,以城隍为寺塔,即周主是如来,用郭邑作僧坊,和夫妻为圣众,推令德作三纲,遵耆老为上座,选仁智充执事,求勇略作法师。行十善以伏未宁,示无贪以断偷劫。是则六合无怨紂之声,八荒有歌周之咏。

上文中,“二乘五部”中的“二乘”,指佛教大乘及声闻、缘觉乘(即小乘)二乘;“五部”,指小乘五个较大部派:法藏部、说一切有部、化地部、饮光部、犍子部,此泛指佛教小乘僧众。

① 余嘉锡:《北周毁佛主谋卫元嵩》,原载《辅仁学志》二卷二期;又日本冢本善隆:《北朝佛教史研究》,见《冢本善隆著作集》卷2,大东出版社,1974年版。余氏此文是近代较早的一篇讨论周武废佛问题的文章,对后来学者就此一问题的关注,有一定影响。但是现在看来,基本观点有问题。详见拙文:《论中国佛教史上的“三武废佛”》

所谓“二乘五部”，也就是指全部佛教僧众。但是，这个“平延大寺”是要“容贮四海万姓”，且“无选道俗，罔择亲疏”，所以并不是指一般的佛寺。

可见所谓“平延大寺”，只是一个形象化比喻而已。实际上，他是要彻底改革佛教，寓佛教于世俗政治和社会、文化之中，而“信徒”则不分僧俗，戒律也只遵循世俗法律（如不禁“夫妻”生活）。所有设想，也当得起“狂”之一字。实际上，再说得客观一点，他也不是“改革”佛教，而是要“改变”佛教。读此文，我常想起近代佛门大师，伟大的佛教改革家太虚法师。细究其理，也未打算将佛教改革到这一地步。卫元嵩在千百年前就提出这样的改革设想，行不通是不言而喻的。但是，宇文邕这位同样是锐意改革的政治人物，对此却能够欣赏，引为知音。这也可算是中国历史上奇事一桩。

2. 卫元嵩与《元包经》

在易学史上，卫元嵩也是有一定地位的易学家。从易学角度看，卫元嵩所撰易学著作主要是《元包经》。现存《元包经》五卷，唐苏源明传，李江注，宋韦汉卿释音，有《津逮秘书》本；又附有《元包数总义》二卷，宋张行成所补撰。《元包经》是仿汉代扬雄《太玄经》而作。《四库全书》列入“子部术数类”，《四库全书提要》中评价《元包经》是这样说的：

是书体例近《太玄》，序次则用《归藏》，首坤而继之以乾、兑、艮、离、坎、巽、震卦，凡七变，合本卦共成八八六十四。自系以辞，文多诘屈，又好用僻字，难以卒读。及究其传、注、音释，乃别无奥义，意艰深而文浅易，不过效《太玄》之颦。宋绍兴中，临邛张行成，以苏、李二氏徒言其理，未知其数，复编采易说以通其旨，著为《总义》。元嵩书，《唐志》作十卷，今本五卷，其或并、或佚，盖不可考。

……今术数家从无用以占卜者，徒以流传既久，姑录存之。行成书，《玉海》作二卷，与今本合，与《元包》本别著录。然考升子张洸《跋》，已称以行成疏义与临邛韦汉卿释音合为一编。则二书之并，其来已久。

看起来，好像评价不高。实际上此书对后代易家之以术数言易，还是有一定影响的。

下面我们简单谈一下卫元嵩《元包经》卦序问题。



图 3-16 《元包经》八卦方位图

《元包经》卦序，又称“卫氏归藏卦序”。其六十四卦卦序与通行本《周易》卦序不同，依次为太阴第一坤、复、临、泰、大壮、夬、需、比；太阳第二乾、姤、遁、否、观、剥、晋、大有；少阴第三兑、困、萃、咸、蹇、谦、小过、归妹，少阳第四艮、贲、大畜、损、睽、履、中孚、渐；仲阴第五离、旅、鼎、未济、蒙、涣、讼、同人；

仲阳第六坎、节、屯、既济、革、丰、明夷、师；孟阴第七巽、小畜、家人、益、无妄、噬嗑、颐、蛊；孟阳第八震、豫、解、恒、升、井、大过、随。

一般认为此卦序体现的是《归藏》易思想。(图 3-16)

从卦图看，卫元嵩的《元包经》也不同于一般的思路。从中我们可见卫元嵩的学术理路具有不拘一格的特征。本书因为主题是谈易学与佛教问题，所以对此不再多述。

卫元嵩师出佛家名门亡名法师，于佛学当然是精通的，他又于

易学多所发明。从上文所说其“改变”佛教的设想看,其思想结构是与中国传统文化丝丝入扣的。即“道通为一”,欲使“百虑一致,殊途同归”。

所不同者,只在于卫元嵩循从的价值标准,更多采取了儒家易学观的入世方面,而非佛教易学观的出世方面罢了。

(二) 卫元嵩与北周武帝之“废佛”

北周武帝(561—578年)宇文邕,是南北朝时帝王中励精图治的杰出人物。宇文邕十八岁即帝位,此前,他的两个哥哥宇文觉(孝闵帝)、宇文毓(明帝)都是被宇文护杀死。当时朝中宇文护专权跋扈,宇文邕为免杀身之祸,“常自晦迹,人莫测其深浅”。后代史家称其“聪明有气质”,“性深有远识”,“沉毅有智谋”。对宇文护外示尊崇,实等待时机,准备诛除。其心思缜密,“非因顾问,终不辄言”(《周书·武帝纪》)。

约从天和元年(566年)起,他频繁召集官僚及儒、释、道人士研讨三教义理之类思想学术问题,可能也有以为韬晦之意。这种“学术研讨会”有时规模很大,如《北史·儒林传》载:“天和中,复于紫极殿讲三教义,朝士、儒生、桑门(即僧人)、道士至者二千余人”。

天和七年(572年)三月,宇文邕伺机杀宇文护,开始亲政。

宇文邕亲政后的建德二年、三年(573年、574年),这种研讨会又召开过两次,但主题已从讨论三教义理,转为讨论三教关系。^①

① 据本人统计,宇文邕灭佛前后共召集过这类“研讨会”10次,计天和元年1次,天和二年1次,天和三年八月1次,天和四年二月1次,三月2次,四月1次,天和五年五月1次,建德二年十二月1次,三年五月1次;具体时间及各次研讨内容,请见《周书·武帝纪》;《广弘明集》卷七、卷八;《历代三宝记》卷十一;《佛祖历代通载》卷十;《续高僧传》卷二十三。汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》书中说是7次,统计不准确。见该书,中华书局1983年版,第390页。

建德三年（574年）五月，宇文邕在北周境内下诏灭佛。建德六年（577年）正月，宇文邕灭北齐，同月在原北齐境内灭佛。当年十一月，宇文邕还因灭佛问题同名僧慧远和任道林两次发生激烈辩论（《广弘明集》卷十：《周祖平齐召僧叙废立抗拒事》、《周祖巡邳请开佛法事》）。

从整个过程看，宇文邕的灭佛之举非出轻率。同时，既非完全因卫元嵩、张宾之影响所致，亦非完全因当时在北方流行的所谓“黑衣讖”事所致，^①虽然这些因素不同程度上可能都起一定作用。

事实上，若全面考察当时历史背景及灭佛过程，也不难看出，灭佛的根本原因并非经济问题，而是政治问题。焦点集中在以战争手段统一北方，进而统一全中国的政治理想上。

宇文邕灭佛，行为对象与采用的方法都与魏武不同。行为对象是同时针对佛、道二教，非独对佛教；方法主要是攫夺人力、财物，未行烧杀。

除此之外，本质上更加不同的是在灭佛之后搞了一个“通道观”，选儒、佛、道三教要人入观。所谓“通道”，即会通三教，合之为一“道”，以教化利民。宇文邕诏曰：

至道弘深，混成无际；体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源逾远；淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九流七略，异说相腾。道隐小成，其来旧矣；不有会归，争驱靡定。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义者，并宜弘阐，

^① 参见余嘉锡：《北周毁佛主谋卫元嵩》，载《辅仁学志》第二卷二期，认为卫元嵩、张宾是灭佛主谋。此外，汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第十章；任继愈主编：《中国佛教史》第三卷第一章第四节，皆论及卫元嵩及黑衣讖事等对周武灭佛之影响，读者诸公有兴趣者可参阅。

一以贯之。(《广弘明集》卷十:《周祖废二教已更立通道观诏》)

联系前述宇文邕亲政后即集会深刻讨论三教关系问题,可见其目的是围绕着、或者准备着,为全国的统一及统一后的国家治理,提供意识形态和思想教化的基础和依据。其志向不可谓不大,其用心不可谓不苦。(隋)卢思道论周武废佛说:“帝(周武)独运远力罢之,富国强民之上策也。”(同上书,卷七:《叙历代王臣滞惑解》第二十四)可谓知其然,不知其所以然。未见周武之用心根本不在经济方面的“富国强民”,而是在政治方面的“天下一统”。^①

然而,当时北周不具备统一全国思想和物质准备,哪怕采用极端方式,毕竟于事无补。联系周武灭佛的具体行为,基本特征只是好大喜功,脱离现实。

联系上文,周武“灭佛”的行为方式及过程可以说是背离了卫元嵩的原意的。从这个意义上说,将卫元嵩与周武灭佛联系得太紧密,是冤枉了他。

周武灭佛事件本质上与卫元嵩无关,其实质纯粹是一个政治行为。没有卫元嵩、张宾及黑衣讖事之类,这次事件也会发生。因为在专制体制下,一旦政治行为界入学术,往往结果是十分可怕的。

① 关于北周武帝灭佛事件,参阅王仲尧:《中国佛教史上历次帝王废佛问题》。

第四章 天台宗智顗的 易佛关系论

佛教由于是外来文化，也由于在与本土文化的结合过程中遭到过几乎被全面禁绝的命运，如已经发生过的魏武与周武的二次大规模法难事件；当然，也许更重要的是因为佛教的交融，标榜出世的价值观念，与用世的世俗的价值观念的区别，所以佛教中人对于易佛的交融，从学理角度而言，态度相对要谨慎得多。上面已经提到，儒生身份的孙绰最早提出“周孔即佛”，在儒门之中几乎没有任何异议。而佛教身份的慧琳最早提出“白黑均善”，在佛门里面就受到强烈抵制。这也是中国佛教发展的第一个阶段中，力图保持自身独立形象的主观努力的一种表现。

但是，佛教必须在易佛交融中进入中国并实现发展。这是佛教在中国的命定的必由之路。因此，最现实的态度就是最清醒的态度。

中国佛教第一个宗派天台宗创始人智顗的态度就是最现实和清醒的。一方面，他对于易佛交融，积极地肯定其作用，不但身体力行，

推陈出新，而且在极深刻的意义上，援用易道进行中国化的佛教的教理思想建设。同时，在另一方面，却又保持一种微妙的姿态。智顗的态度在当时具有代表性，是一种时代精神的反映。

一、烦恼泥中，千叶青莲^①

（一）智顗对南北朝佛教的全面批判和总结

1. 智顗及天台宗教理体系

智顗（538—597年），荊州华容县（今湖北省公安县）人，俗姓陈，原籍颍川（今河南省许昌），梁大同四年（538年）生。他18岁出家，23岁至光州（今河南省光山县）大苏山，拜慧思为师，从学6年。30岁辞慧思至金陵（今江苏省南京）名寺瓦官寺开始创业弘法。陈宣帝太建七年（575年）离金陵去天台山。他与陈朝皇室一直保持良好关系。陈亡入隋后，与隋皇室，尤其和当时任扬州总督的晋王杨广亦有良好关系，这是他的宗派得以建立的必要社会政治条件。他一生的活动基地主要有三处，即江苏的金陵、扬州，湖北当阳的玉泉山和浙江的天台山。后世一般尊称他为“智者大师”。

隋初统治者为了统一南北朝佛教各家师说，整合各种流行学派，在首都长安建立“五众”，^②即五个佛教教学和佛事活动僧

① 王仲尧：《智者大师传》，台湾，佛光山出版社1994年版。作者《后记》中诗句：“千叶青莲明月下，天台深深知几重”。此处借用表述《维摩诘经》中“烦恼泥中生莲花”之意，以喻下文智顗“一念无明法性心”之说。

② 当时称为“某某众”，是一种官方给予的名称。当时还没有佛教“宗派”的成立，也就还没有宗派的名称。

团。开皇十六、十七年间（596—597年），长安五众是“涅槃众”、“地论众”、“大论众”（“大论”即《大智度论》，此“众”以《般若》理论为中心）、“律众”、“禅众”。从中可以看出当时佛教思想和学派的基本态势。“涅槃学”、“地论学”、“般若学”、“律学”、“禅学”，这五种学派思想在当时最为重要（或最有影响）。这是官方对佛教发展的整合，也反映了当时官方对佛教的态度与观念。

在南方，智顗在入隋后，虽一度被杨广请入江都弘法，但主要是以民间宗教家的形式活动，并从这时开始了创教活动。

总的来说，智顗与后来在唐朝建立和领导佛教宗派的玄奘、窥基、道宣、法藏、一行、澄观、宗密等人的情况有所不同，他主要还是一个民间宗教活动家。（智顗生平及事迹见灌顶《智者大师别传》、《国清百录》，道宣《续高僧传·智顗传》，柳顾言《天台国清寺智者禅师碑文》等）。^①

智顗是中国佛教第一个宗派天台宗的创始人，在佛教史上，他的重要贡献有许多方面。最主要的是他通过判教对南北朝的佛教从教理思想角度进行概括，高屋建瓴地对他那个时代的佛教进行了全面的批判和总结，提出了自己的佛性论思想，成为中国佛教的价值论。在此基础上建构了天台宗教理思想体系，由此而使天台宗这一中国佛教的第一个正式的宗派形成。（图4-1）

天台宗教理体系的形成确定了佛教的价值本体，以此为价值准则料简（即分析与批判）、会通各家思想学说，建立了佛教的思想结构。这个思想结构，无论在内涵和形态上，与中国文化思想结构是相通的。这个思想结构实际上也成为中国佛教的价值评判体系。在特定的价值标准下，又形成了宗派教理体系。既是对

^① 智顗及天台宗的有关思想和事迹，参阅王仲尧：《智者大师传》，台湾，佛光山出版社1994年版。

南北朝佛教的总结，也是对唐代佛教的开创和启动，具有继往开来的意义。同时，它也成为以后唐代佛教各宗派建立教理体系的基本模式。^①

天台宗的建立，是中国佛教史上的一个重大标志性事件。它意味着中国佛教发展的第一个阶段的终结，和一个新的历史阶段的开始。

因为这样的一个历史作用，所以我们可以认为智顗完成了对中国佛教发展的第一个阶段的总结，成为下一个阶段的开创者。



图 4-1 智顗（538—594 年）像

2. 智顗根据《易传》“会通”思想，建立新的判教观

智顗在《法华玄义》中以“释名”、“辨体”、“明宗”、“论用”、“判教”五重意义，开说天台宗宗经《法华经》之一经要旨，实际上既是全面阐发天台宗教理体系，同时也是全面论说判教思想结构。

他提出七个范畴，用以解释五重玄义，称为“七番共解”，这就是：

^① 王仲尧：《隋唐佛教判教思想研究》，成都，巴蜀书社，2000年9月版。

- (1) 标章，标示名、体、宗、用、教（五章）名称及要略；
- (2) 引证，援引经文，以为论证根据；
- (3) 生起，论述五章前后、粗细顺序；
- (4) 开合，从各角度解释五章内容；
- (5) 料简，排比问答有关的各种异议；
- (6) 观心，论说从标章至料简，都会于观心一门；
- (7) 会通（或会异），会通同异。

从判教角度看，此“七番共解”之说深堪玩味。

“标章”、“引证”、“生起”、“开合”实际上都是“料简”（即分析批判）的问题，而后的“观心”实际上就是“料简”的价值标准问题，“观”即认识，“心”即价值标准，“会通”则是据此价值标准予以和合会通。

“料简”即认识分析各种异议、各种不同学派、思想，用现代文化概念代入，即批判。

“会通”，即在此基础上指出异中之同，使“统之有宗，会之有无”（王弼语：《周易略例·明彖章》），用传统文化概念代入，即会通同异——根据特定的价值标准，百虑一致，殊途同归。

料简和会通是智顗创立的，后来成为中国佛教判教习用的一对术语。

佛教在中国的发展，先是从般若学系统经典的翻译、传播、研究、阐发开始，东晋南北朝时形成般若学六家七宗，诸说纷纭。接着涅槃学系统经籍译出，又形成涅槃学研究高潮。据吉藏和慧均等总结，涅槃学各家流派更多，形成十二家师说。然后（有的是同时）随着阐发印度佛教大小乘系统思想学说的经籍的译传，楞伽师（依据《楞伽经》）、成实论师（依据《成实论》）、地论师（依据《十地经论》）、毗昙师（依据《阿毗昙》）、摄论师（依据《摄大乘论》），以及重兴的三论师（依据《中论》、《百论》、《十二门论》），诸说并出，蔚为大观。但是，在看似兴旺发

达的现象后面却存在着一个严重问题。

唐代重要华严学者李通玄，在其易佛互论的代表作《华严经论》中，曾特别讨论关于佛教经籍的内容互相冲突的问题：

如《般若经》，是用“空”这一基本范畴作为价值标准概括一切，而《解深密经》则是从阿赖耶识角度讲中道，实际是偏向“有”，与般若学思想比较，空有对立，明显有冲突；

再如《楞伽经》，提出十几种基本范畴（五法、三自性、八识等），用以描述宇宙存有结构，在实存层面即世谛层面说“空”，在上层最高智慧层面即真谛层面仍讲“有”，这样就变成了半空半有；

再如《维摩诘经》，又说世界万有并非以普通的语言概念所能表达，说即不说，或说不如不说，按照这种观念，连前面几种大乘经典本身的可靠性似乎也成问题；

再如《华严经》，认为佛性构成一真法界，如因陀罗网（传说中天帝殿上的珠网）有千万层次，每一层次都是真实，仔细分析，与上面几种经文的说法又有冲突。

李通玄时佛学达到大唐国家哲学的地位，与南北朝时已不可同日而语。设想在南北朝时佛经相对不全，南北地域分隔，思想沟通和交锋相对缺乏的情况下，类似的问题，对认真的佛教学者而言，引起的困惑可想而知。如地论师就分为南北二道，争论极烈，在佛教思想界引起很大波动，一直到玄奘西去印度取经时，这仍是他想要解决的重大问题。他说：

遗教东流，六百余祀，腾、会振辉于吴、洛，讖、什钟美于秦、凉，不坠玄风，咸匡胜业。但远人来译，音训不同，去圣时遥，义类差舛。遂使双林一味之旨，分成当现二常，大乘不二之宗，析为南北二道，纷纭争论，凡数百年，率土怀疑，莫有匠决。（《启谢高昌王表》，载《大慈恩寺三藏法师传》卷一）

文中说到的“腾、会振辉于吴、洛，讖、什钟美于秦、凉”，分别是指中国最早的译经家竺摩腾、康僧会在东吴、洛阳等地的译经和传播佛教活动（“振辉于吴、洛”），以及昙无讖、鸠摩罗什在前秦、西凉等地的译经和传播佛教活动（“钟美于秦、凉”）。

玄奘在这里说的是李通玄后来提出的同样问题：各种佛经因“远人来译，音训不同”，并且由于“去圣时遥，义类差舛”，而致使“纷纭争论，凡数百年，率土怀疑，莫有匠决”。

这样，对各种学说思想进行认识、分析、评价、批判，即料简的基础上，又按“双林一味之旨”、“大乘不二之宗”予以总结会通，亦成为中国佛教发展中面临的严峻现实任务。这也意味着，从介绍、译传、研究印度佛教走向阐发和建设中国自己的佛学思想的阶段的到来。

智顗之前的东晋南北朝诸家佛教学说之所以说是不成熟的，并非仅因为其形式上的不完整性，更重要的问题是由于各种异论的出现，对之进行料简（批判）已是急不可缓的现实的、历史性的任务，佛教想要发展，就必须走这一步料简工作。并且在“料简”的基础上，对所有的思想和学说进行认识和总结，也就是“会通”。

“料简”和“会通”，即批判和总结，本身意味着主体意识的成熟和主体立场的强化。不经这一过程，成熟的中国佛教教理体系不可能出现。中国佛教思想体系只能是在这种批判和总结的过程中被建立起来。

这个过程也就是判教的过程。随着判教的蕴酿产生到判教的成熟，就意味着对佛经日益深刻、全面的把握。在这种把握的过程中，各种思想学派，异论纷起。由之引起更深刻的反思，在批判和总结的过程中，又出现新的思想，来整合会通，达到更高的逻辑层位，即建立价值本体。在此前提下建立中国佛教理论——我称为教理体系。至于宗派，则是因其特定的教理体系及归属的

僧人集团等因素，才被认定的。

隋唐佛教各宗派的创立，意味着对于印度传来的佛教教义思想，形成了中国本土的、有中国特色的、系统的理解和诠释，并有了一套相应的修持仪轨。由于此宗教理论和实践两方面的在特定的政治、经济、文化环境下产生的特定的人事和经济管理的传承体系，才形成了宗派。

由此可见，智顗的判教实是中国佛教发展史上的里程碑事件。而在智顗的判教中，对各种不同的思想进行“料简”，在此基础上，又根据统一的价值标准进行“会通”，又是其基本的思想内核。

“会通”概念如此重要。这个概念原是从《易传》得来。《易传》中说：

圣人有以见天下之至赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜，而不可恶也；言天下之至动，而不可乱也。（《周易·系辞上》）

这段话是说，由于天下事物杂乱复杂（朱熹《周易本义》注：“赜，杂乱也。”），于是“圣人”设卦象以合天道，以为治世。卦象，就是对人的活动模拟天道秩序（规律）的一种组织形式的反映，以达到协调人的活动的目的，也就是合乎天道。《周易·系辞下》又说：

道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。

孔颖达《周易正义》疏：“物，类也。言有阴阳贵贱等级，以象万物之类，故谓之物也。”这里的“文”，即“文章”，可理解为“秩序”。郑玄《乐记》注：“文，犹美也，善也。”韦昭《国语·周语下》注：“文者，德之总名也。”《国语·周语下》载单襄公语：

天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地。经纬不爽，文之象也。

韦昭注：“文”乃是“以天之六气为经，以地之五行为纬而成之也。”

所以，“文”实际上又指礼乐制度。按《易》本筮书，其旨在神道设教，“汉儒借以匡正其主”，“借天象以示微，庶使其君有失德者犹知恐惧修省，此《春秋》以元统天，以天统君之义，亦《易》神道设教之旨”。（清·皮锡瑞：《经学通论·经学极盛时代》）汉代经学核心是关注帝王治理天下，其要点在二，一是设官分职，二是知人善任，也就是“名教”问题。皇帝统摄全局，也就是所谓的以“无为”管理全局，但若设官分职（管理）合理，又能知人善任，就是合乎“道”，而臣下就能各尽其职（协调），也就是合乎“德”。这也就是“无为而无不为”。皇帝以君德配“天道”，臣下以人德配“人道”，也就是合乎自然。魏晋时天下动乱，所谓“名教”与“自然”之辨也是由此生发出来的。

《周易》从政治治理角度强调：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，有功则贤人之业。易简，而天下之理得矣；天下之理得，以成位乎其中矣。（《周易·系辞上》）

将天下万物运行化繁为简，人由此而能认识把握事物之“理”（规则、规律），然后“成位于中”。“成位”犹言“确定地位”，也就是不冲突，达到协调。

《易传》中的“会通”概念正是此意。

《易传》中又更进一步认为，天道进退变动，周流六虚，无时不在发展变化之中。所有卦之排列，爻之承乘比应关系等，都建立在这样的基础上。如汉京房作《八宫卦》，孟喜作《卦气图》（又见朱震《汉上易传》载李溉作“卦气七十二候图”，清惠栋《易汉学》载“卦气六日七分图”），及宋朱熹《周易本义》载《六十四卦方圆图》等，都是对《周易》组织秩序的阐发。又如唐孔颖达总结六十四卦排列方式，是“二二相耦，非复即变”（《周易正义·序卦疏》）。即以二卦为一组排列，如《屯》（䷂）与《蒙》（䷃），《需》（䷄）与《讼》（䷅）是复；《乾》（䷀）与《坤》（䷁），《颐》（䷚）与《大过》（䷛）是变等等。^① 从中我们可以想见，按《易传》思想，是将如何建立一种合乎天道人伦（价值标准），又能保证协调和效率的大系统，视为行使符合天道的根本所在。

赵宋帝观著《天台四教仪》说：“天台智者大师以五时八教判释东流一代圣教，罄无不尽。”又说，判教是“义蕴佛经，名出智者”。就是说判教的具体方法是智顗自己创造的。

智顗在《四教义》中论自己的判教思想说：“今所立义，意异前规”，也是强调自己不因袭前人的创造性。

智顗不因袭前人，其“意异前规”的创造精神最充分地体现在他的“会通”之中。这种“会通”精神，也就是《易传》所说的“天下一致而百虑，同归而殊途”。

智顗的“会通”使《易传》的这种精神烙印深深地打进中国

^① 孔疏揭示了六十四卦排列方式之一，但学界对其说也向有异议，如认为《泰》（䷊）与《否》（䷋），《既济》（䷾）与《未济》（䷿）等卦组就既非复，亦非变。参阅刘大钧：《周易概论·关于周易大传》，齐鲁书社1986年版。

化佛教的血肉之中^①。

3. 智顗对南北朝佛教思想的深刻批判

智顗从判教角度，总结概括南北朝各家佛教学说思想，概括为“南三北七”十家。

智顗将“南三北七”实际上又分为三大类：

第一类共四家，就是南方三家（“南三”）中的“虎丘山岌师”的“三时教”，“宗爱法师”的“四时教”，“齐定林寺僧柔、惠次及道场观法师”的“五时教”三家，加上“北地某师”的“五时教”一家。其中又可以刘宋道场寺慧观（即智顗所说的“道场观法师”）的判教为代表。但“北地某师”的“五时教”有一个引人注目的区别，就是渐教中加入了一个最低阶的“人天教”，依据经典是《提谓波利经》，佛说法内容是“五戒十善”人天教法。这种说法出自南齐刘虬。此外，智顗说的南北通用“顿、渐、不定”三种教相（见《法华玄义》卷二），也是指这四家。其余六家从判教结构看，不可能有“不定教”的内容。

第二类是北方七家（“北七”）中的“慧光”的“四宗”，“自轨”的“五宗”，“凜师”的“六宗”三家，这三家都属于地论师判教。北方自北魏至齐、周，是地论师一统天下，以上“四宗”、“五宗”、“六宗”中，又以慧光的“四宗”判教理论最具有代表性。

第三类是“北七”中的另三家，即“菩提流支”的“半满二教”，“某禅师”的“有相无相教”，及“某禅师”的“一音教”。其中“有相无相教”判教形式较有趣，提出以《楞伽经》为判释“无相大乘”的标准，意味深长。

^① 对这个问题的详细论述，参见王仲尧：《隋唐佛教判教思想研究》，巴蜀书社2000年9月版。对这个问题的提出，学术界较快有了回应。

智顗对南北朝各家佛教学派理论都进行了深刻严厉的批判。

第一方面，对佛教入华以来发展起来的南北朝时流行的各家学派，一一进行批判。

智顗在《四教义》等著作中指出，“南三”以成实师为重点，“北七”以地论师和禅师为重点。从智顗抓住的这三个重点，以及他在批判中始终运用自如的般若实相的理论武器，和始终坚持不渝的涅槃佛性的理论指向，表明他在中国佛教经南北朝各种学说争鸣发展之后向隋唐佛教理论成熟形态的历史转折时期，所承担的承先启后的思想先驱的历史自觉性。

《成实论》是南北朝时最流行的佛典之一。《成实论》对佛教基本概念的解说条理井然，内涵明确清晰，逻辑体系严整，与《般若经》类佛典的虚玄哲理相比，更易为一般人掌握，尤其在止观问题上具有次第可据的操作性。所谓梁代三大师（僧旻、智顗、法云）都是弘扬《成实论》的。湛然《法华玄义释笺》说：“开善以《涅槃》腾誉，庄严以《十地》、《胜鬘》擅名，光宅《法华》，当代独步。”（指开善寺智藏、庄严寺僧旻、光宅寺法云）就是说，在当时，《成实论》是与涅槃佛性学说等交杂在一起传播的。

但《成实论》破空析空并不彻底，基本仍属小乘思想系统，主要因为便于初学，有利于群众掌握，得以流行。故摄山僧朗之后，般若三论学重兴，就对《成实论》展开严厉批评。如吉藏各种章疏中，破斥《成实论》之处不胜枚举。智顗也对广为流行的《成实论》痛加批判。在对成实论师判教理论的驳斥中，既认为其方法自相矛盾（“自诬己论”），又认为其说不能到达高远，乖离佛意（“实不得道”）。（《法华玄义》卷十上）这是为整合中国佛教理论、纯化大乘思想、建立系统的佛学逻辑体系张目。

《十地经论》一书，从内容看，既有发展思想之义，又含开发如来藏识之理，特征鲜明，尤其是对《华严经》中“三界唯

心”说法，作了很好发挥，受到当时佛学界普遍重视。地论师是指研习《十地经论》者。北朝佛教中势力最大的是地论师，代表人物是北魏末年即在洛阳任僧都、北齐邺城又任僧统的慧光。历魏、齐、周、隋，慧光的地论学都是北方官方佛教代表。然而智颢抓住要点，对地论学痛加驳斥。较引人注目的，首先在引用《成实论》斥慧光的“四宗教”判教，认为其宗名都大成问题，如“因缘宗”名，实与“假名宗”、“常宗”、“真宗”在内涵上混同，故不能成立；又指出“假名宗”还不如用“空宗”之名（《法华玄义》卷十上）。因此，“四宗名义，甚不便也”（同上）。他批判南方“四时教”、“三时教”，是说其“无文可据”。批判禅师判教的二种大乘教（有相无相教）是“权实乖离”，按其一贯思想，这种批判尚不能算最厉害。而批判“四宗教”，则说：“四宗教失五味方便，又失实意。”认为其权实俱失。而且，为防止有人将地论师“四宗”因字面雷同而与自己创立的“四教”相混，智颢特别强调二者之义完全不同，地论“四宗”，“言方似滞”，“名义不便”，“义有所缺”，（《四教义》卷一）对其批判，最为严厉。此或是因为“四宗教”影响最大最广，且已成为一种正统的官方思想，斥之不力则不能抵消其影响。

“有相无相”的禅师判教，以《楞伽经》作为“无相大乘”的依据，是十分值得重视的。据《续高僧传·慧可传》说，达摩以《楞伽经》授慧可说：“我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。”早期禅宗都以《楞伽经》为师资授受之本，禅师被称为“楞伽师”，以此经为印证。直到慧能之后才强调《金刚经》，宗风为之大变。《楞伽经》之要点以析空无相，显示实相，即真如法身，即涅槃。北方禅师依此说法，但得意者少，滞文者多，常失无相本义，而落于心上着相。智颢的批判似是集在对当时禅师理论系统尚不完整，哲学立足点不高，未能与般若学相沟通方面。但由于历史的局限性，智颢大师在这方面的批判深度尚嫌

不足。

第二方面，智顗对南北朝所有思想学派的判教理论也都进行严厉批判。除了《华严经》是顿教这一点外，对“南三北七”各种判教说基本都予否定。

智顗对南北朝判教一一进行“难破”（批判）。

其一是批判南北朝“五时教”（“三时”、“四时”都包含在“五时教”中，“五时教”如破，“三时”、“四时”教即不能成立）。“五时教”将佛说法内容分为第一时有相教，第二时无相教，第三时褒贬教，第四时同归教，第五时常住教。智顗认为决不能如此截然区分，指出各阶段上佛说法内容实际上也包含其他阶段的内容，旧判教说对佛法的简单判划只说明实际上并未真正理解佛法中深义。他又特别对北地“五时教”中所谓“人天教”一说进行责难，认为不能成立。

其二是批判“四宗教”（“五宗”、“六宗”教都包含在“四宗教”中，“四宗教”如破，“五宗”、“六宗”教即不能成立）。主要也认为各种佛经所说教义本是互诤互融，如果割裂开来，反会使教义混淆不清。湛然在《法华玄义释笺》中释智顗难破“四宗”思想时解述道：“宗（根本宗旨）必有教（具体的教义说明），教必有宗。教是能诤，宗是所诤。必互相有，不可孤然。”（《法华玄义释笺》卷十上）智顗认为“四宗教”将基本宗旨和具体教法割裂，立名不当，如“四宗”中判为阶位最高的“常宗，据《涅槃经》，明佛性常住”，智顗说：“《涅槃》之经，何但明常，亦明非常，非无常，能常能无常。……何单取常用为宗，何不取无常用为宗？单轮只翼不能飞远。”就是说，《涅槃经》即说佛性常住，又说佛性非常，非常非无常。显然这是一种将般若实相理论与涅槃佛性理论沟通的思想方法，与旧说相比，哲学认识论层次更高（以上引文皆见《法华玄义》卷十上）。

其三是批判“有相无相教”，主要是指出“有相”、“无相”

“不应单说”。他说：“若纯用有相，相则无体，教何所论……若纯用无相，无相真寂，绝言离真，言语道断，心行处灭，则非复是教。”（《法华玄义》卷十下）是认为有相、无相不二。这个思想方法，显然是继齐梁之际摄山诸师再兴安、远、什、肇之说而来。再对照上述对慧光“四宗教”的批判，可见其所持批判的武器与周颙《三宗论》所代表的新的高度上的般若学思想方法是一致的。

上文提到隋初统治者统一整合南北朝佛教各种流行学派，在首都长安建立“五众”（五个佛教僧团）。如果说官方的态度是在整合的基础上肯定和鼓励现有的各种学说的话，那么智顗的态度完全不同。他是在批判的基础上否定、扬弃和超越了现有各种学说。尤其是从般若学的核心，《中论》三是偈中，更推导出空、假、中三谛相即，任一谛即是三谛圆融，一念三千的实相说，也即“性具”。三谛圆融的实相说，根本上言也就是“性具”，这也就是所谓止观对象的不思议境。由此则自然强调绝对的一切法平等。

由于其深刻的哲学内涵，使其具有了广泛的普遍性，因此也开辟出了中国佛教文化发展的全新境界。

智顗的杰出之处在于，他既恪守传统又不死抱教条。他的思维方式充满继承和创新的辩证精神。他明确宣称：“但使义符，经论文，不足致疑。”他说，如执定佛经“文证”，那只是“守株待兔”（《四教义》卷二）。就是说只要符合（佛教）真理，佛（佛经）有没有说过，并不重要。

（二）智顗提出新的佛教价值论

中国佛教从般若学到涅槃学的发展过程中逐步明确、建立起来的价值观，即涅槃佛性论。智顗通过对南北朝佛教思想学说的

全面总结与批判，在此基础上，提出新的佛教价值论，即一念无明法性心。智顗的价值论思想内涵丰富，可通过以下四个环节把握，即三因佛性——无住本——妙有佛性——一念无明法性心。

1. 三因佛性

天台宗教理体系鲜明特色之一是“性具”思想。对此问题的探讨虽各说极多，但我认为，通过其三因佛性之说才较易把握。三因佛性即正因佛性、了因佛性、缘因佛性。三因佛性之说本出《涅槃经》，经中说正因佛性是中道第一义空，了因佛性是智德，缘因佛性是断德；又说三因佛性相当于法身、般若、解脱（正因佛性满显为法身，了因佛性满显为般若，缘因佛性满显为解脱）。此三因佛性即成佛的三种因，换句话说，即构成佛性范畴的三个基本方面。智顗各种著作中对三因佛性有大量发挥，他说：

故知法性实相即是正因佛性，般若观照即是了因佛性，五度功德资发般若即是缘因佛性。（《法华玄义》，卷十上）

若通观十二缘真如实理，是正因佛性，观十二因缘智慧，是了因佛性，观十二因缘具足诸行，是缘因佛性。（《摩诃止观》，卷九下）

以上可视为其经典表述，检《摩诃止观》、《法华玄义》、《观音玄义》、《金光明玄义》等著作中说法，基本一致。有时角度略不同，如他说：

读诵经典，即了因佛性，皆行菩萨道，即缘因佛性，不敢轻慢而深敬者，即正因佛性。（《法华玄义》，卷十上）

又如他说：

真性轨即是正因性，观应轨即是了因性，资成轨即是缘因性。（《法华玄义》卷五上）

请注意，与《涅槃经》中的说法比较，智顗的表述实际上并不一样，他是在肯定正因佛性为法性实相、真如实相同时，强调

的重点又是在于因佛性乃智慧之“观照”，缘因佛性乃诸行之“具足”。也就是说，《涅槃经》中三因佛性的静态的概念，到这里一变而为动态的概念了。

智顗常引《涅槃经》说法身四德“常乐我净”，但又强调：“若有无明烦恼性相，即是智慧观照性相。”（《法华玄义》，卷五下）智顗把十法界诸种性相归纳比喻为“三轨”：“如是体，即真性轨；如是性，性以据内，即是观照轨；如是相，相以据外，即是福德，是资成轨。”（《法华玄义》，卷五下）其中真性轨是体，即正因佛性；观照轨是智，即了因佛性；资成轨是行，即缘因佛性。智顗进一步阐发“观照轨”（智慧）和“资成轨”（行为）如何起作用：

“力”者是了因，是观照轨，“作”者是万行精勤，是资成轨；“因”者是习因，属观照，“缘”者是报因，属资成；“果”者是习果，属观照，“报”者是习报，属资成；“本末等”者，空等即观照，假等即资成，中等即真性。（《法华玄义》，卷五下）

此三轨即法身、智慧、诸行；“常乐我净”的法身，能与无明烦恼性相相即；其所以能即，在于了、缘二佛性能自性萌动，观照资成；其所即，在于“即烦恼即菩提”。其能、所的具体，即了、缘二性的具体，了、缘二性的具体显现，也就是止与观。了、缘二性的萌动，即正因佛性的萌动，佛性三德中本来包含修智修德的自性运作的能动性，是能、所的统一，佛性本质上具足一切法。在智顗的佛性结构中，正因佛性仍是纯净的，但了、缘二性既属观照资成，当然有染恶。佛性三德由正、了、缘三性构成，则佛性兼具染净。这就是其著名的“性具善恶”思想（或“性具”说）立论的哲学基础。

由此，智顗的三因佛性说视了、缘二佛性是在与正因佛性的“三轨”互动中，显示为即性即修，是能是所，佛性乃是包含着

由妄转净的对立统一过程，是染与净、善与恶的统一。与智顗基本同时的吉藏（549—623年）曾对南北朝佛教性论思想进行全面批判总结，如吉藏概括已有的涅槃佛性说为十二家（包括自己所主张的为一家），有以众生、六法、神识、真神、避苦求乐、当果或当理、阿赖耶识自性清净心、中道第一义空等为正因佛性（见吉藏：《大乘玄论》卷三）。其中又可进一步概括为四家，即：

- ①以“众生”、“六法”为正因（佛性）；
- ②以“心识”为正因（佛性）；
- ③以“真如”或“理”为正因（佛性）；
- ④吉藏自己主张的以非有非无之中道为正因（佛性）。

比较上述智顗三因佛性说可以看出，吉藏此说是在南北朝佛性论思潮基础上的一种理论整合，一种扬弃。

值得注意的是，我们也可以看出智顗已经有了较明确的主客体之分的意识，即在设定正因佛性为客体的同时，确立了、缘二性的主体地位，佛性在他这里已经成为一种主客体的统一。这与吉藏所总结的南北朝佛性论诸说各强调佛性范畴的某一方面，已经明显不同。

2. 无住本

性具染恶的三因佛性如何统一运作？智顗建立“无住本”范畴。他说：“从无住本立一切法。”（《法华玄义》，卷七下）天台宗另一位大师湛然后来解释发挥此意道：

“从无住本立一切法”者，无明为一切法作本。无明即法性，无明复以法性为本。当知诸法亦以法性为本。法性即无明，法性即以无明为本。法性即无明，法性无住处。无明即法性，无明无住处。无明法性虽皆无住，而与一切诸法为本，故云“从无住本立一切法。”（《法华玄义释笺》，卷七下）

“无明”是指与光明对立的未达到理性的状况。现实中的种种迷妄痛苦都是无明的表现，也即“烦恼”。所谓“觉悟”，即从无明转为光明的过程。湛然之释，说明佛性即在无住本，就是说，正因为有无明，才有光明的对应，所以光明就存在于无明之中。智顗说：

若解无明，即是于明。《大经》云：“无明转，即变为明。”《净名》云：“无明即是明。当知不离无明而有于明，如冰是水，如水是冰。”（《法华玄义》，卷五下）

引文中的“《大经》”即《大般涅槃经》，“《净名》”即《维摩诘经》。文中所说的这个意思，也相当于《维摩诘经》中所说的“譬如高原陆地不生莲华，卑湿污泥乃生此华”，又如“殖种于空，终不得生；粪壤之地，乃能滋茂”，“烦恼泥中乃有众生起佛法耳”（《维摩诘经·佛道品》）。也就是所谓的“烦恼即菩提，生死即涅槃”，此“无明为一切法作本”的“无住本”，也就是智顗常说的“玄妙深绝”、“非言所言”的“不思議境”。

3. 妙有佛性

按《法华经》佛以垂迹显本、化度众生的主旨，佛界是摄入众生界，与众生界是相通的。因此众生界染恶之事，也即摄入佛界。智顗说：“如来藏理含一切法。”（《法华玄义》卷三下）又说：“一切众生，无不具此三德（正因、了因、缘因）。 ”（《法华玄义》卷六下）故佛性具足一切法，众生也皆有佛性。对这种具有辩证精神的在主客体对立统一中，以无明和光明相对应的“无住本”形式运作的佛性，智顗创造了一个概念，称为“妙有”。他说：

其一法者，所谓实相。实相之相，无相之相。又此实相，诸佛得法，故称“妙有”。（《法华玄义》，卷十下）

破著故空，故言不空，空著若破，但是见空，不见不

病盡除愈餘失心者見其又未誰亦歡喜
 問辭求臺治病然分其藥而不肯服所以者
 何毒藥深入失本心故於此好色香藥而謂不
 作是念此子可惡為毒而中心皆顛倒誰見
 我喜求臺粒塗如是好藥而不肯服我今當
 設方便令服此藥即是言沙畢當知教今
 養老死時已至是好良藥今留底

图 4-2 晋书《妙法莲华经》墨迹

空。利人谓不空是“妙有”。（《法华玄义》，卷二下）

这个“妙有”与以往般若学中常用的概念“假有”有重大差别。如比较吉藏的“四重二谛义”结构，可以明显看出，吉藏的“假有”，其理论重心偏向“无所得”之“空”（即“真空”，可参见吉藏《大乘玄论》卷一，《三论玄义》、《二谛义》）。智顗的“妙有”是针对“偏空”而发，范畴本身即包含批判和扬弃的意味。如果说吉藏的中道观强调的是对现象世界不起偏执的话，那么智顗的中道观则是在强调经验的现象世界的同时，强调对之不起偏执。由此，他的佛性也可以称为“妙有佛性”。（图 4-2）

妙有佛性说的根本意义在于强调对象的同时，也强调了主体的存在。费希特说：“任何对立面，其本身仅仅是由于自我的行动才存在的，并不需要任何其他依据。对立面一般来说，仅仅是由自我的力量设定的。”对象乃是主体自我意识设定的，此前人们并未认清这一点，南北朝对佛性论的讨论中，无论“众生佛性

说”，还是“心识佛性说”、“理佛性说”等，主客体界限显然是模糊的。智顗认清了这一点，区分出了主客体，设定了客体，即建立了主体。

从此之后，中国佛教界就少谈“真空”，多说“妙有”了。

4. 一念无明法性心

对主客体统一关系中的主体方面，智顗进一步规定为“一念心”或“一念无明法性心”，他说：

理即者，一念心即如来藏理。如故即空，藏故即假，理故即中，三者一心中现，不可思议。如上说三谛一谛，非三非一，一色一香，一切法一切心，亦复如是，是名理即是菩提心，亦是理即止观。（《摩诃止观》，卷七下）

如此则“一念心”即“无住本”，处无明处，是“无明心”，从法理上说，也即是如来藏理，则又即如来藏，或者说，即了、缘二因即正因。此心乃“不思議境”，既一心具三千法，则三千法即一法性，此心即“法性心”，“一念无明法性心”。智顗说：

今观明白法界皆是一识。识空，十法界空，识假，十法界假，识中，十法界亦中。专以内心破一切法，若外观十法界，即见内心，当知若色若识，皆是唯识，若色若识，皆是唯色。今虽说色心两名，其实只一念无明法性十法界，即是不可思议一心具一切因缘所生法。一句名为：一念无明法性心。（《四念处》，卷四）

这种思维方式很独特，唯中国佛教，唯智顗才有，它体现的是一种属于“人类理性的内部结构”。^①

智顗的一念心及其止观哲学企图全面论证揭示的“一念三

①〔德〕文德尔班（Windelband）：《哲学史教程》上卷，罗达仁译，商务印书馆1993年10月版，第30页。

千”、“三谛圆融”说，是创立了一个处于不同转变层次上的主体，并为主体设置了一个无限广阔的客体；止观，也就成为联结主客体的通道，成为统一主客体的过程。学术界有一种说法，认为天台宗在强调主体有无限的把握客体的能力，极度夸大思维能动性同时，强调的是在非理性的意识活动中统一主客体，这个说法，我不同意。我认为恰好相反，从以上三因佛性至一念心的佛性论思想结构，以及智顗五时八教的判教结构中都可看出，正因为看到客体的无限性，智顗才试图同样扩展主体认识能力的无限性。他强调的正是试图扩展主体理性能力，以此统一主客体，作为其哲学基点之一的“性具说”，其用意也是在试图扩张理性能够把握的领域。

智顗建立的“一念无明法性心”佛性理论有重大意义。这实际上即其判教的标准，也是其整个教理体系的基本纲领。他说：

是则四教（指藏、通、别、圆“化法四教”，在智顗的“五时八教”判教结构中，“化法四教”是其独创，也是其判教结构中心内容）皆从“一念无明心”起，即是破微尘出三千大千世界经卷之义也。（《四教义》，卷六下）

智顗以此“心”为根本依据，判分藏、通、别、圆四教之不同：

第一约观心明三藏教相者，即是观一念因缘所生之心生灭相，析假入空；约此观门，起一切三藏教也。

第二约观心明通教者，观心因缘所生一切法，心空则一切空，是为体假入空；一切通教所明，行位因果，皆从此起。

第三约观心明别教者，观心因缘所生即假名，具足一切恒沙佛法，依无明阿黎耶识，分别无量四谛；一切别教所明，行位因果，皆从此起。

第四约观心明圆教者，观心因缘所生具足一切十法界，

无所积聚，不纵不横，不思议中道二谛之理；一切圆教所明，行位因果，皆从此起。（《四教义》，卷六下）

由此，则藏、通、别三教所依之“一念心”，皆属“无明心”；因圆教之“心因缘”“具足一切十法界”，则圆教所依之“一念心”，乃“一念无明法性心”。

此外，这里还要指出一点，即“无明心”与“一念无明法性心”的区别，从智顗上述思想来看，在于“无明阿赖耶识”只“具足一切恒沙佛法”，但不“具足一切十法界”，换句话说，“无明心”具足“理”而不具足“事”，而圆教则同时“具足一切十法界”，也就是说“无明法性心”才理事具足。

当然智顗尚未使用“理”“事”一类更清晰规整的范畴。这类范畴的出现和广泛采用是唯识哲学高度发达以后的事。但是从以上智顗的三因佛性——无住本——妙有佛性——一念无明法性心的本体思想结构，以及以之作为判教的“心识依据”，即以“一念无明法性心”作为判教标准，则判教就成为围绕此价值标准的一种作为“认识形式”和“判断规范”的思想结构。由此，这个判教的思想结构也就成为整个天台教理体系的理论架构。这样，智顗的判教与南北朝时各家判教以佛经排列和教相料简为主相比，性质也就不同。智顗的判教成为天台宗宗派教理体系建构的理论基础。由于教理体系乃是一个宗派得以形成的最根本的思想基础，因此也可以说，智顗的判教乃是中国佛教宗派得以产生的理论前提。这也可以说明为何以后隋唐各宗判教莫不循此模式。

2. 智顗创立的中国佛教思想结构的价值意义

智顗指出：“佛教无穷，恒沙非譬。东流之者，万不一达。智人君子，希更详焉。”他认为固守某一教条无异守株待兔，他谆谆告诫：“宁可守株待兔？必貽斯责！”（《四教义》卷一）他的判教，概而言之，乃是整理爬梳各种经教，以众生机缘不同名

义，将各种经教作出由浅入深，由深达真，或由假入空，由空至中，一心三观的系统化安排，使仿佛杂乱无章的各种经教，按认识过程的秩序组织成井然有序的和谐整体，由此肯定中国佛教的新发展，构筑成充满美感的佛教思想体系。智顗的判教思想结构表明了一种觉醒的主体意识，努力去实现同对象的绝对同一性的理性努力。

智顗判教的价值意义体现在多方面。简而言之，有以下两点：

第一，首次建立起一个中国佛教的完整的思想结构。对佛教传入中国以来所有流行的经典以及发展起来的学说进行了整合、梳理和安排，使“佛教”成为一个能包容所有流行经典和各家学说的体系化的思想结构，均衡、和谐、完整、明确地表达出特定的价值取向，以致成为一种固定模式，以后隋唐各宗判教在批判和自我批判中往往指责批判对象因袭天台宗判教，但又无一能摆脱它的巨大影响，原因在此。

第二，首次建立起宗派教理体系。不但符合中国文化精神“天下同归而殊途，一致而百虑”（《周易·系辞上》），肯定各种学说思想在统一的价值取向前提下的合理性，而且由此组成一种新的教理思想体系，即宗派教理体系，使中国佛教宗派得以形成。以后隋唐各宗派相继建立，与有了这样一种以判教为思想结构的宗派教理体系建构的思想方法有直接关系。

文德尔班（Windelband）在论述哲学发展问题时说：“决定性的问题是什么东西对人类宇宙概念的发展和人生判断的概念的发展作出了贡献。在哲学史中，我们研究的对象是这样一些思想结构——这些思想结构作为认识形式和判断规范坚持不变，充满活力，并在这些思想结构中人类理性的内部结构就清楚地被认识

出来了。”^①

按中国哲学传统，本体层面上的生成论和价值论的区别一直是不明确的。《周易》中说：“生生之谓易”（《系辞》上），孔子说：“天何言哉，四时行焉，万物生焉”，对此，北宋张载曾总结为“天地之大德曰生”（《易说·复卦》）。此“生”也就是后来的宋明理学家反复说的“天地之心”。套用这种说法，则道家的“天地之心”或“天地之大德”，可以说就是“无”，如老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”魏晋时王弼会通《易》、《老》，着重阐发“以无为本”，就是本于老子之“道”。在中国哲学中，这种“生生之道”被视为宇宙万物本质属性，其造化阴阳含藏天地之中，即“藏诸用”，功用显发，化生万物，即“显诸仁”，由此，在价值规范层面说，就是“明体达用”；在价值取向层面说，尤其在体用关系上，乃是一种入世的文化价值理想，即指望名教社会的人伦秩序、现实制度，能够和谐通达，成为与本体意义上的天道（宇宙自然）一样的存在，其“内圣外王”之学的终极关怀，乃在现实人伦政治治理。这种本体论思想可以称为“生成本体”说。

本是外来文化的佛教，在本体层面上的认识，虽也不能不与本土文化的“生生之理”相衔比照，但是，理论方法从鸠摩罗什、僧肇之后，却采用了视点截然不同的般若中观学的“八不”生理，得出的结论乃是即生非生。此“生非生”之相即不二，完全在于心法起灭。从南北朝般若学和佛性论的讨论演化发展到智顗时止，佛教在本体论上的认识已经统一为真空绝相，即常乐我净，又非常乐我净的佛性（真性、真如）。这种本体观也不同于西方哲学纯思辨意义上的逻辑本体，不是一种真际的存有而实际

^① [德] 文德尔班（Windelband）：《哲学史教程》，上卷，罗达仁译，商务印书馆1993年10月年版，第30页。

被抽象的绝对本体。用僧肇的话说，佛教的本体，乃是“用即寂，寂即用，用寂体一”（《般若无知论》），“不动真际，为诸法立处”，“触事即真”（《不真空论》）的本体。可以说，其与儒道（尤其是玄学）本体论相比较，在相同点上是价值规范方面的“体用一源”，在不同点上是价值取向方面，尤其在体用关系上，乃是一种出世的文化价值理想，其中观圆融的终极关怀乃在于否定（超越）人伦现实，以达到本体意义上的解脱，这可以称为“价值本体”说。

智顗的不定教，以及由此而得以完成的判教思想结构，论证和肯定了这一价值本体的造化含藏及功用显发。它标志着中国佛教思想史上价值本体的首次确立，意义不可低估。

二、三谛圆融，虚空闪电

根据智顗一以贯之地强调的“会通”思想可以推知，他对佛教与易学的关系，是十分重视和肯定的。不过在当时特定的时代氛围中，他公开表明态度又显得微妙。

（一）智顗与《提谓波利经》

1. 《提谓波利经》中的易文化内容

南北朝时，南北佛教风格不同。永嘉之后，南方佛教依附玄理，玄佛二者关系邃密；北方佛教多攀经学。当时北方学术风气，经学仍承汉时通经致用学风，这点前代学者已经指出过。北朝学术，更盛阴阳、讖纬、术数一路，易学相对而言也更受重视。佛教中人也多精于易。佛教发展中受易文化影响，其中《提谓波利经》是一显例。

刘宋孝武帝时(454—464年)北魏僧人昙靖撰的《提谓波利经》二卷,是中国佛教史上一部著名的“伪经”,即是由中国佛教徒自己撰写,但是冒充从印度传来的“佛经”。南北朝时曾出现过多种有名的“疑伪经”,同时,又大多是出于北方。从这些“疑伪经”的内容来看,也与北方重图谶方术有直接关系。

早在僧祐的《出三藏记集》中,就已经指出《提谓波利经》是一部“伪经”。此经早佚,但是在后来的不少中国佛教著作中,仍然当它是“正宗”的佛经,继续提到它,并且引用它的内容。本世纪在敦煌也发现了它的多种残本。^①

《提谓波利经》(简称《提谓经》)既是中国佛教徒所撰之书,其中有大量中国文化的内容,并不奇怪。其中又有两个方面的内容是我们更感兴趣的:

(1) 佛教“五戒”与五行、五方等配列

在现存《提谓经》各种版本中,以敦煌文献的伯希和本(P)^②中的内容保存得较为完整些。此书中说:

长者提谓白佛言:“神在五藏,用事之何?”

佛言:“五藏之神,所住各异。肝行仁,心行礼,肺行义,肾行智,脾行信。此五行者,天地之大用。天失之,妖灾起;地失之,万物不生;四时失之,阴阳不和;王者失之,天下乱;人民失之,灭姓(性)命,身危亡;神气失之,五藏不治,发狂死亡。”(P. 3732)

智顗在他的各种文著中,对《提谓经》常随手拈来加以运用,以阐明自己思想观点,如《仁王护国般若经疏》中说:

提谓、波利等问佛:“何不为我说四、六戒?”

① 任继愈主编:《中国佛教史》,第三卷,有对《提谓波利经》残本情况的部分说明,见该书中国社会科学出版社1981年9月版,第555页注①。

② 伯希和本《提谓波利经》(P.3732),原件现藏巴黎国立图书馆。

佛答：“五者，天下之大数。在天为五星，在地为五岳，在人五为五藏，在阴阳为五行，在王为五帝，在世为五德，在色为五色，在法为五戒。以不杀配东方，东方是木，木主是仁，仁以养生为义；不盗配北方，北方是水，水主于智，智者不盗为义；不邪淫配西方，西方是金，金主于义，有义者不邪淫；不饮酒配南方，南方是火，火主于礼，礼防于失也；赋不妄语配中央，中央是土，土主于信。（见该书卷二）为清楚起见，现据上引有关内容，制图如下。（图 4-3）

佛教五戒	五行	五方	五藏	五星	儒家五常
不杀生	木	东	肝	木（岁）星	仁
不饮酒	火	南	心	火（荧惑）星	礼
不妄语	土	中	脾	土（镇）星	信
不邪淫	金	西	肺	金（太白）星	义
不偷盗	水	北	肾	水（辰）星	智

图 4-3 《提谓波利经》五戒五常与五行内容对应图

可见《提谓经》中将佛教“五戒”完全纳入了易文化宇宙天地、五行八卦的思想结构之中。

（2）佛教斋日与《周易参同契》及《易纬稽览图》、“卦气说”等内容配列

对于在家佛徒而言，持戒中除了要守五戒之外，还有“八戒”一说，各种佛经中的说法也不一样。比如说以定期的某一天作为“戒日”，如果是“一日戒”，就要在这一天一夜里做到“三归依”，并“受行八戒”，“八戒”就是在“五戒”中再加上三戒：不坐高广大床，不用鲜花（包括香料等），不得歌舞。同时，“五

戒”中之“不邪淫”也要改为“不淫”。除了“一日戒”，还有“六日戒”、“三长斋月”等。

《提谓经》中论证这种斋日和斋月的严重性与庄严性道：

提谓长者白佛言：世尊，岁三斋皆有所因，何以正用正月、五月、九月？六日斋用月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日？

佛言：正月者，少阳用事，万神代位，阴阳交精，万物萌生，道气养之。故使太子正月一日持斋，寂然行道，以助和气，长养万物。故使竞十五日。五月者，太阳用事，万物代位，草木萌类，生毕百物，怀妊未成，成者未寿，皆依道气。故持五月一日斋，竞十五日，以助道气，成长万物。九月者，少阴用事，乾坤改位，万物毕终，衰落无牢，众生蛰藏，神气归本，因道自宁。故持九月一日斋，竞十五日。

春者万物生，夏者万物长，冬者万物藏。依道生没，天地有大禁，故使弟子乐善者避禁持斋，救神故尔。

长者提谓白佛言：三长斋何以正月一日至十五日？复言：如何名禁？

佛言：四时交代，阴阳易位，岁终三覆以校；一月六奏，三界皓皓，五处录籍，众生行异，五官典领，校定罪福，行之高下，品格万途。诸天帝释、太子、使者、日月鬼神、地狱阎罗，百万神众等，俱用正月一日、五月一日、九月一日，四布案行。帝王、臣民、八夷、飞鸟、走兽、鬼龙行之善恶，知与四天王。月八日、十五（日）比尽三十日所奏，同无不均，天下使无枉错，覆校三界众生罪福多少所属，福多者即生天上，即敕四镇五官大王司命，增寿益算，下阎罗王摄五言，除罪名，定福祿。（《法苑珠林》卷八十八引）

其中提到的“六日斋用月八日、十四日、十五日、二十三

日、二十九日、三十日”等说，来自《周易参同契》（简称《参同契》）中有关“月体纳甲”的内容。“月体纳甲”说本意是说明炼丹时火候随着月亮的盈虚而转移。按炼丹家说法，炉中以炭火烧鼎器，火候有两种，一是文火，一是武火，减炭为“文火”，即火势平和，加炭为武火，即火势加剧。在一个月里，十五以前用文火，十五以后用武火。在一年里，冬至后减炭，用文火，夏至后加炭，用武火。月终或年终时，观察药物变化或增添药物（即“节尽更亲观”）。

《参同契》之纳甲说，本之于京房易学和《易纬·乾凿度》。纳甲说有三种说法，即“六十卦纳甲说”、“八卦纳甲说”和“十二消息卦纳甲说”，都是用来说明一个月中炼丹运火的程序，故习称为“月体纳甲”。三种“纳甲说”中，较重要的是第二种，即“八卦纳甲说”。《参同契》的所谓月体纳甲，实际上主要说这一种。

此说是以月亮的盈亏，说明一月之中用火的程序。其以《坎》、《离》两卦代表日月，《参同契》说：

坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。土王四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方。皆禀中官，戊己之功。

是以《坎》月纳戊，《离》日纳己，配五行土居于中官。中官为土，联络四方之气。《参同契》中说，其它六卦《震》、《兑》、《乾》、《巽》、《艮》、《坤》纳甲顺序如下：

故易统天心，复卦建始萌。长子继父体，因母立兆基。消息应钟律，升降据斗枢。三日出为爽，震受庚西方。八日兑受西，上弦平如绳，十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已訖，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮直于平南，下弦二十三。坤乙三十日，东北丧其明；节尽相禅与，继体复生

龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。七八数十五，九六亦相应。四者合三十，易气索灭藏。

“天心”，本于《复》卦《象传》“其见天地之心乎”，此处指天时变化的规律。按卦气说，复为十一月卦，阳气始萌之象。《复》卦(䷗)《坤》上《震》下，下《震》乃《乾》、《坤》父母卦所生长男（即“长子继父体，因母立兆基”）。“斗枢”指北斗星，其运转标志一年中阴阳二气之升降（即“升降据斗枢”）。六卦纳以干支，配以四方，具体如下：

初三，月光萌生，由西方升起，《震》卦用事，纳庚。

初八，月生已半，即月上弦时，《兑》卦用事，纳丁。

十五日，月光盛满，即望月，居东方，《乾》卦用事，纳甲。

此时，月体全受日光，故为望月，所以说“日月气双明”。“七八”即指十五。十五后，月光开始亏缺，此即“七八道已訖，屈折低下降”。

十六日，月光亏缺，居西方，《巽》卦用事，纳辛。

二十三日，月光亏半，即月下弦，居南方，《艮》卦用事，纳丙。

三十日，月光消失，居东方，《坤》卦用事，纳乙（“东北丧其明”）。

以后，从下月初三开始，月光又开始出现，《震》卦用事，《震》为龙（“节尽相禅与，继体复生龙”）。

七、八，为少阳少阴之数，九、六，为老阳老阴之数，各为十五，阴阳之数相加，为一月三十日之数。至此阳气已尽，月光全部消失（“易气索灭藏”）。(图 4-4)

又如《提谓经》中说：

立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至，是谓“八王日”；天地诸神，阴阳交待，是谓“八王日”。月八日，十四日，十五日，二十三日，二十九日，三十日，皆

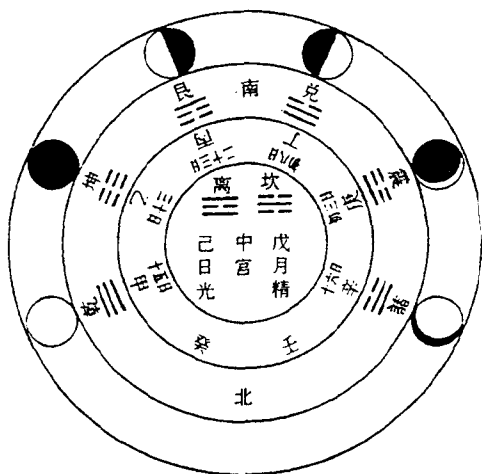


图 4-4 月体纳甲图

是天地用事之日。上、下、弦、望、朔、晦，皆录命上计之日。故于此日自守持戒。（见《法苑珠林》，卷八十八引）

文中“八王日”等说，联系上下文意，与文王八卦时、空方位有关，如《通卦验》论京房“卦气说”曰：

冬至四十五日以次，周天三百六十五日复当。故《乾》西北也，主立冬。《坎》北方也，主冬至。《艮》东北也，主立春。《震》东方也，主春分。《巽》东南也，主立夏。《离》南方也，主夏至。《坤》西南也，主立秋。《兑》西方也，主秋分。

《提谓经》中“正月少阳用事”、“五月太阳用事”、“九月少阴用事”、“阴阳交错”、“乾坤改位”等说法，也都是来自《易纬稽览图》、“卦气说”等内容。

2. 智顗对《提谓经》的态度

《提谓经》曾经广泛流行的情况，在不少佛教典籍中都有记载。同时，更可注意的是，虽然早在梁代僧祐的《出三藏记集》中，已经明确说这是一部“伪经”，而且以后的各文献中也经常提到说这是一部“伪经”（如隋代的《历代三宝记》），但是它却传承不绝，隋唐佛教界重要人物，经常大量地对此经加以引用。如智顗、窥基、法藏、宗密，以及五代之后的一些佛教界重要人物如延寿、契嵩等都是如此。

学术界常说，正统的佛教界是排斥《提谓经》这一“伪经”的，它只是在“民间”流行。但是，实际情况完全不是这样。如智顗这样的大师肯定知道《提谓经》是一部什么样的书，但是他根本不管什么“伪经”不“伪经”。相反，他却对之十分重视，大加引用。如智顗在《法华玄义》中批判北方地论师，“次难北地‘五时义’”：

若言：“《提谓经》说‘五戒十善’者，彼经但明五戒，不明十善，唯是‘人教’，则非‘天教’”。纵以此为“人天教”者，诸经皆明戒、善，亦应是“人天教”耶？（见《法华玄义》，卷十上）

智顗的意思是很不满意地论师判教将《提谓经》判为层次较低的“人天教”（即“初教”）或“显露教”（即“浅显”之教），他态度强硬地指出，如果《提谓经》是“人天教”，那么所有的佛经（“诸经”）就都是“人天教”了。他在上揭书中反复强调：“不应用《提谓》为初教也。”（《法华玄义》，卷十上）

智顗的这个态度，不仅表明他一贯的注重实际的作风，而且也表明了他的价值观。

请注意智顗的身份。他这样评价《提谓经》，对于人们如何看待这一种类型的佛教文献，影响是很大的。

(二) 智顗与《大集经》

上文已经说过,《大集经》中有与本土易文化结合的显著特征。

《法华经》是天台宗根本经典。智顗对《大集经》非常重视,视《大集经》如《法华经》一样重要。他说,唯此二经“具有四教之文”(《四教义》卷一),意思是说,只有《大集经》和《法华经》才包含了佛教全部义理“藏、通、别、圆”四教的所有内容。可以说是评价极高。

在智顗的各种文著中,可见他无数次征引《大集经》中的内容,奉为主臬。

如在“天台三大部”之一的《摩诃止观》中,智顗多处高度评价《大集经》,但是,他的评价却又有特别意味。如对经中引人注目的属于中国文化的“十二兽”内容,他不但不回避,而且很感兴趣,常常引用。如他引用这个内容用以说明“禅智双运”中的“禅行”这一个方面,并且是与“魔行”相对而言。

智顗在《摩诃止观》中论述到《大集经》时,曾着重说到有关“十二时兽”的内容。“十二兽”他称之为“十二时兽”,加上了一个“时”字,实际上,他所说的具体内容又与《大集经》中内容也已经有所不同。

智顗在《摩诃止观》中说到有关“十二时兽”的内容,是对禅修过程中的禅法的描述,涉及到高深功法。从所述内容看,这种功法,跟中国文化中与“天人感应”理论天干、地支、十二时辰,以及人体经脉运行互相配合的内容有关。

有关十天干、十二地支与十二时辰和人体经脉互相配合的理论,源于《黄帝内经》。此说主要是用以说明在地支所值每一时辰中,人体内不同的经脉内气是如何依次流动转注的。无论在中

医，还是养生中，都有极大意义。

后人又提出“子午流注”说，更受到世人重视。这一理论与十九、二十世纪以来的西方科学思维方法所提出的“生物钟”理论也是吻合的。在地支五行和十二时辰基础上发展起来的“子午流注”法，其所揭示的实际的人体经脉内气的流动，历代应用在针灸及中医辨证施治方面，具有现实效果，这一点目前为世界医学界公认。

“子午流注”，是指人体十二正经，手三阴经脉由胸走手，手三阳经脉由手走头，足三阳经脉由头走足，足三阴经脉由足走腹，循环流动。而在一天之中，每一经脉各有旺盛的时辰，在自己的经脉上运行，最后流注到相衔接的次一经脉。于十二时辰中行遍十二正经。

从具体时辰而言，“子午流注”从寅时开始，走肺经；卯时，走大肠经；辰时，走胃经；巳时，走脾经；午时，走心经；未时，走小肠经；申时，走膀胱经；酉时，走肾经；戌时，走心包经；亥时，走三焦经；子时，走胆经；丑时，走肝经。然后周而复始。

这样，人体十二正经，在每一天中，都形成一个首尾相接的大循环的“流注”过程，或曰人体经脉运行系统。

智顗时代，“子午流注”之说尚未出现。但是在《摩诃止观》的“十二时兽”说中，却已经有了类似的概念。智顗在以“十二时兽”作比，将每一时辰又细分为三个较小时段，分别以十二生肖兽及有关的“三十六兽”作为喻象，并以四方、四季、五行作为“行用配合”，讲授了一种高级功法。（恕文繁不赘，有兴趣的读者请自行参看）智顗对《大集经》的新解释，也表现了他对佛教与本土文化交融的不拘一格的创造性。

智顗与南北朝时的许多或以出入朝中为行履、或以学理通究为标榜、或因神通惑世而立身的僧集团领袖，都有所不同。他皆

具以上特征，但是又绝不以某一方面的特征为立身之本。他也出入朝廷，但绝不以帝王将相为依傍，始终保持一个民间宗教家的身份。他足称得上学理通究，但是始终关注体用并行。作为一个大宗教家，他不免也常使用一些神通动人之术，但是从来也不以此为重，始终是作为一种辅助手段。他对《大集经》中的“十二兽”内容以“十二时兽”作出新解释，很能表明这个特征。

三、易判八卦，以有明玄

智顗创立天台宗，是佛教发展史上一个里程碑事件，从此开创了佛教史，也是世界佛教史的一个新纪元。这同时也表明，他对当时一些重大问题都需要作出回答，对一些重要理论也需作出必要结论。易佛关系就是这样一个问题，是智顗不能回避的。当然，他也没有回避。

智顗以确定的“中国佛教”的价值观作为衡度标准，以磅礴的大气势，还进一步料简和会通佛教内外一切文化、思想、学说。他在《摩诃止观》中较全面也较明确地对南北朝以来佛教在发展中与易道的关系，以及与道家 and 儒家思想的关系，作出了结论性的说明。

对佛教与《易》以及与道家《老》、《庄》的关系及各自的作用，智顗说：

《易》判八卦，阴阳吉凶，此约有明玄。

《老子》虚融，此约无明玄。

《庄子》自然，约有无明玄。

就是说，《周易》是从“有”的角度说明“玄”道，即“大道”（佛教的真如）的问题的。《老子》是从“无”的角度说明“玄”道，即“大道”问题的。《庄子》是从“有无”双兼的方面说明“玄”道，即“大道”问题的。相对而言，佛教则是从般若

析空、涅槃佛性角度说明“玄”道，即“大道”问题的。

应该指出，智顗此说乃是对《易》、《老》、《庄》三学与佛教的关系以及各自作用的一种说明，并无以此区分《易》、《老》、《庄》三学高下之意。佛门方便，情无取舍，本不同于世俗。这从智顗一贯的思想方法可见。这个问题，看湛然的《摩诃止观·传弘诀》中的解释也可知，恕不赘。

对易与儒的关系及各自的作用，智顗还说：“一切世间外道经书，旨是佛说。”（《摩诃止观》，卷六上）这里的“世间外道经书”，主要就是指儒家经典。智顗说：

深知世法即是佛法，何以故？束于十善，即是五戒。深知五常、五行义，亦似五戒。仁慈矜养，不害予他，即不杀戒；义让推廉，抽己惠彼，即不盗戒；礼制规矩，结发成亲，即不邪淫戒；智鉴明利，所为秉直，中当道理，即不饮酒戒；信契实录，诚节不欺，是不妄语戒。周孔立此五常，为世间法药，救治人病。（《摩诃止观》，卷六上）

智顗概括儒家的作用，简明有力地指出：“礼制仁义，卫国安家，若不行用，灭族亡家。”这是从“体用”关系上，从体现“用”的角度，肯定儒家学说和仁义礼制的价值。近年曾有学者提出智顗重儒轻道，或者说他重视儒家，贬斥道家。我认为这种看法不合适。

总之，智顗认为，《周易》是通过阴阳八卦，从存有的角度或者用中国哲学概念说是从形器角度来认识和达到真理。其达到真理的基本的方法是通过具体的、有形的、现实的事物，开辟通向终极价值的道路，用佛教语言说，就是去把握和达到“真如”，达到涅槃佛性。这样，就从价值论意义上肯定它是真理的一个环节，用佛教的语言说，是“十地”中的一个阶段。

从上述智顗所明确表达的观点可见，他对易的价值评判是十分肯定的。但是，同时他也认为，与出世大法——佛法比较，毕

竟以佛法价值更为崇高深远。作为佛教界人物，这当然也很正常。

同时我们也可以看出，这种观点是对两晋南北朝以来易佛关系（以及以此为代表的儒佛关系、道佛关系）的概括和总结。

这种观点在当时佛教界具有普遍性，因此也具有历史性。但是，这种观念在唐代宗派佛教时期就不存在了。

下面我们将看到，唐代宗派佛教对易佛关系的观念，与此大为不同。

第五章 华严宗与易学：李通玄的《新华严经论》

一、张大教网，漉人天鱼

唐代政治稳定，经济发达，文化繁荣，各种文化形态兼容并列。中国佛教发展出现历史上第二个高潮。

这个时期的佛教有两大特征。一是出现了佛教的各大宗派，而且每一宗派都有相对完整而又严密的教理体系，其教理体系的核心又主要是以哲学形态建构的，这是其他任何历史时期所没有的。二是与政治最高层关系密切，有的时期还几乎到相互依赖的程度（如法藏华严宗与武则天的关系），这也是其他任何历史时期所没有的。

这个时期的佛教可以称之为“宗派佛教”。继隋代天台宗之后，唐代佛教唯识、华严、禅、律、净、密各宗派相继涌现，最后又以禅宗为总结和归趋。这是这一历史时期佛教基本情况。

（一）唐代易学简说

唐代易学出现过一個总结会通的新局面。唐代易学有两部总结性著作：一是《五经正义》之一的《周易正义》，二是李鼎祚的《周易集解》。二书基本上可以代表唐代易学总的发展水平。

唐太宗命孔颖达作《五经正义》，对两汉魏晋南北朝以来各家易说进行总结，实际上，即是在统一的价值标准之下会通各家易学。此后，《五经正义》作为官方教科书，成为科举考试依据。

《周易正义》继承隋代尊王（弼）传统，推崇玄学派易学，但不鄙守门户，对于其他易学流派并不排斥。此书对唐宋时期易学的发展有重要影响，是汉易转向宋易的桥梁。孔氏在《周易正义·序》中这样解说《周易正义》一书宗旨：

考察其事，必以仲尼为宗；义理可诠，先以辅嗣（即王弼）为本。去其华而取其实，欲使信而有征。其文简，其理约，寡而制众，变而能通。

此书除采用王弼、韩康伯二注外，也对子夏传，京房章句，郑玄注，王肃注，到南北朝时的卢景裕《周易注》等，都予引述。因此，此书可以说是从义理派易学角度，对两汉以来易学发展作了较全面总结。但书中同时也吸收象数派观点，并不偏废。一般认为，从易学史看，《五经正义》一书具有调和象数和义理两大流派的倾向，是南北朝以来两派易学相互吸收的学风的继续。

李鼎祚的《周易集解》也是唐代总结性的易学著作。李氏在《周易集解·序》中说此书宗旨是：

采群贤之遗言，议三圣之幽蹟，集虞翻、荀爽，（共）三十余家，刊辅嗣之野文，补康成之逸象，各列名义，共契元宗。

《周易集解》主要是汇集汉易象数派学说，收集的各家，以荀爽、虞翻、干宝等人为主。荀爽、虞翻等人的易学主要也是通过此书而得以流传下来。《周易集解》后来实际上被视为唐代象数易学代表。但书中所集各家注解，对玄学派如王弼、何晏、韩康伯等易说也予采纳，并不绝对排斥。

除《五经正义》和《周易集解》外，唐代还有一些重要易学说，如崔憬的《易探玄》（此书已失传，佚文现仅见于李氏《周易集解》引）。崔憬易学，不满意孔疏对王弼易学的阐发，但对卦爻辞的解释，亦重视义理，有些新观点，对以后的宋明易学也有一定影响。

唐王朝在文化思想政策上胸襟开阔，采取儒、释、道三教并行政策，因此，儒、释、道三大思想体系在相互争论中又相互影响，从历史角度看，总体上能形成一种会通倾向。在这种风气影响下，佛教界和道教界也开展易学研究。借助易学宣扬自家教义的做法，在盛唐时代蔚为风尚。

（二）灵干的“莲华藏世界海”观与易学影响

灵干（535—612年）俗姓李，上党（今山西省长治市）人，十四岁到邺都大庄严寺，从学于昙衍，十八岁能“复讲《华严》、《十地》”，且“酬抗群锋，无所质碍”，成为一名重要华严学僧。北周武帝废佛，他居家奉戒。隋初被征为带发修行的菩萨僧，“官给衣钵，少林置馆，虽蒙厚供，而形同俗侣”。开皇三年（583年），他到洛阳净土寺再度出家。

当时洛阳一带流行《华严经》，“有海玉法师，构华严众，四方追结，用兴此典”。这里所谓“华严众”，名称借用了上文所说的隋文帝在长安所立之“五众”，但性质不同，这里的“华严众”，是一种民间僧、俗在一起共同结社性质的佛教集团，活动

内容是以学参《华严经》为主的佛教思想说，并用于修行实践。《华严》学与《地论》学在佛教学理上是相近的思想体系，上文所说隋初官方的“五众”，其中之一是“地论众”，由此也大略可知洛阳“华严众”的教理性质，代表了中国佛教华严学在进一步发展中的。

灵干“即于此众，讲释《华严》”，并由此而产生了社会影响，隋开皇七年，灵干奉敕住长安大兴善寺，为译经“证义沙门”。隋大业三年（607年），长安大禅定寺建立，他被官方命为“道场上座”。

灵干《华严》学中，提出“莲华藏世界海”观，作为修行终极目标。据说，灵干有一次“遇疾闷绝”，醒来之后，自述到过“兜率陀天”，那里“林地山池，无非珍宝，煌煌乱目，不得正视”，一片美景。其师慧远和僧休也在那里，“顶戴天冠，衣以朱紫，光伟绝世”。

值得注意的是，当时另有一位名僧童真，与灵干讨论这个问题曾说到“若即往彼（指兜率陀天），大遂本愿”时，灵干却不以为然地说：“天乐非久，终堕轮回”，并且还说，即使到了“兜率陀天”，也只不过就是“大水遍满，华如车轮”，能“坐其上，所愿足矣”。

可知灵干对到达“天宫”的态度，并不热衷。这实际上表达了对现实世界的冷漠。社会动荡时期，佛教僧人中常有这种曲折表达的疑“天”情绪。天宫信仰在修《华严》的僧人中地位不高，他们认为在天宫之外别有修行的目的地，此即《华严经》所描述的“莲华藏世界海”。^①

在灵干看来，“莲华藏世界，是所图也”，肯定莲华藏世界海是修行目的。（上引均见《续高僧传》卷十二，《灵干传》）但是，

① 参阅魏道儒：《中国华严宗通史》，江苏古籍出版社1998年版，第100页。

其心目中的莲华藏世界海的图式并没有神秘性，只剩下平淡空灵场面。这种解脱观与易理有关。上文提到智顗从佛教的角度评价《周易》，认为易是“以有明玄”。这种视角在华严学僧中并未改变，但是，他们却大大地发挥着易之“以有明玄”的作用。

（三）法藏华严宗思想与易学

1. 法藏及华严宗简说

法藏（643—712年）是华严宗实际创始人。华严宗是在盛唐政治、经济、军事、文化艺术、民族关系以及宗教发展的兴盛时期出现的首屈一指的中国佛教大宗派。中国佛教史上，华严宗是唯一一个在皇权直接干预下建立的官方佛教教派。上文提到法相唯识宗是第一个受到皇权支持而产生的教派，但是其与华严宗成为官方佛教教派、直接受到皇权干预是有区别的。唐太宗李世民和唐高宗李治相继支持玄奘译经，是将佛教视为教化手段之一，视其作为一种教化工具，因此译经得到皇权支持，由此而形成了一个宗派。华严宗成立情况有很大不同。武则天变唐为周，以佛教为其舆论宣传的主要手段，在她直接扶助、干预下，通过法藏而建立的华严宗，是一种官方的意识形态工具。其政治地位和实际产生的社会影响，其他宗派不可望其项背。^①

天台宗社会影响植根民间，是非主流社会向主流社会渗透的一种文化影响模式，或可以说是一种自下而上的托举式的影响。华严宗不同，其社会影响和教理体系都与直接应和皇权需要有关，具有清醒地直接为大唐盛世和武氏革命前后的社会稳定造舆

^① 法藏及华严宗有关情况，参阅王仲尧：《法藏传》，台湾佛光山出版社1996年7月版。

论的性质。其社会影响植根官方，乃是一种主流社会的辐射模式，或可以说是一种自上而下的笼罩式的影响。

法藏个人的学识智慧、性格魄力、活动能量，也是使华严宗能蔚为大教派集团的重要原因。如讲经说法是佛教重要活动形式之一，法藏在这方面乃能力非凡，各种传记中对此都有记载。如说法藏讲经时，“有光明从口出，须臾成盖，众所俱瞻”，“香风四合，瑞雾五彩，崇朝不散，荣空射人”，或“天华四散，五云凝空，崇朝不辍，香彩射人”。（续法：《法界宗五祖略记》）甚至因法藏讲经时出神入化，竟使听众感觉“讲室内外及寺院欬然震吼，听众稻麻，叹未曾有”（崔致远：《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》）。

圣历二年（699年），法藏在洛阳佛授记寺给武则天讲《华严经》时，以殿前金狮子为喻解说六相、十玄奥义，又设十面镜子分置十方，中间一尊佛像，点起蜡烛，令烛光镜光，辉映互射，于重重佛尊含容之中，璀璨辉煌，以此显示法界刹海，缘起无尽、圆融无碍的“因陀罗”（传说中天帝殿上珍珠织成之网）境界。这些都是很有名的事件。因缘际会，他的“善巧说法”的能力与效果，似与智顗不相上下，但他涉入政治最高层，当时产生的社会实际影响，比智顗更广泛普遍一些。

法藏的华严宗教理体系是在这样一种皇权与佛教互动的态势中建构的，它表现出了中国佛教发展高峰时期雍容自信、宽阔广大的胸怀和含容精进的文化精神。（图5-1）

法藏的华严学思想，含有对中国佛教发展的反思、批判和总结的意味。法藏曾解释诸教关系说：

是诸教（五教）下，所明义理，交络分齐。准此思之，是则诸教本末句数，结成教网。大圣善巧，长养机缘，无不周尽。故此经（《华严经》）云：张大教网，置生死海，漉人天鱼，置涅槃岸。此之谓也。（《华严教义章》，卷一）

令衆增善根	除滅煩惱契	而彼甘露雨	不從身心出
群如大龍王	名曰摩那斯	七日起重雲	凝身不降而
普令一切衆	究竟諸事業	漸降微細澤	然後乃大雨
十力興法雲	普覆諸法界	而大甘露法	饒益諸群生
隨應受化者	為彼說深法	聞者不恐怖	究竟成菩提
群如大龍王	名曰大莊嚴	先布密重雲	然後降大雨
或十二日	乃至百千日	雨水等一味	衆生故不同
究竟至如來	大辨之彼岸	或說十法門	乃至百千門
或說八万四	乃至无量行	如來不念	我分別法界

图 5-1 梁书《华严经》(卷二九)墨迹

“交络分齐”就是各种教理内容互相交叉会通，不能截然分开。天台宗智顗也说过：“张大教网，亘法界海，漉人天鱼，置涅槃岸”（《法华文句》，卷一）。同是恢宏气象，也同是用“教网”之喻体现会通的思想理路。但是，法藏的会通乃在于先“明义理”，即逻辑上的清晰度，然后再“结成教网”，使各种说法“无不周尽”（《华严教义章》，卷一）。

2. 法藏对易学的吸收

法藏一生的宗教活动主要是以教理建构为主（缔造思想，宣传义理，翻译经典等），但有时他也利用机会制造灵异事迹。如有一次，法藏奉武则天之命，在授记寺讲堂讲演《华严经》。讲至《华藏世界品》，忽然地震发生，讲堂寺宇震吼，道俗数千，惊叹不绝。此事经敷演宣传，传到武则天耳中，武则天十分高兴，在御批之中，将地震说成是如来降迹显灵，是自己当女皇的瑞兆，并命令史官将此事编入史籍。并特地下敕，褒奖法藏。

武则天即帝位后，常请法藏入内道场讲经。法藏则经常表现出一些神奇功能，显示佛法灵妙，使佛教信仰能为武则天中央政权更好地服务。

武周时期，东北地区契丹部族曾起兵反抗中央。武则天一面派兵镇压，一面特诏法藏借佛教神力襄助这次军事行动。法藏应诏行事，建立道场，设八面观音像，诵经行道。据说连续数日，契丹族人或看到无数天兵，或看到观音显现，因而军心大乱，月余，武周之兵获捷。武则天特优诏慰问法藏。

当时可能因法藏威望崇高，亲作法事，消息传出，而使武周军队大获鼓舞。契丹军队人心动摇，因而战事很快平定。而武则天则以此作为自己得佛辅佑之证。法藏这些做法，在当时社会历史条件下，也是一种宗教能与政治及民俗社会结合的有效手段。

法藏释《华严经》中，也有以易学直接纳入佛学的做法。如释善财童子“南行”，他是这样说的：

其南有四义：一是正义，如指南之说等，表所向非邪故；二是背暗向明义，表舍障向理故；三是离增灭义，如日东出西没，是增灭相，南离二边，表中道法界；四是生义，谓南主其阳，是其生义。（《华严经探玄记》，卷十八）

《周易·说卦传》释《离》卦：“离也者，明也，万物皆相

见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。”法藏释“南”为“正”、“明”、“理”、“中道”、“生”、“阳”诸义，明显是吸收易学，发挥华严教义。

法藏自如地运用易学思想乃至援引易学语言来说明一些佛教的重要问题。如他在自己的重要著作《大乘起信论义记》中说：

夫真心寥廓，绝言象于筌蹄。冲漠希夷，亡境智于能所。非生非灭，四相之所不迁。无去无来，三际莫之能易。但以无住为性，随派分歧，逐迷悟而升沉，任因缘故起灭。虽复繁兴鼓跃，未始动于心源；静湛虚凝，未尝乖于业果。故使不变性而缘起，染净恒殊；不舍缘而即真，凡圣致一。其犹波无异水之动，故即水以辨于波；水无异动之津，故即波以明于水。是则动静交彻，真俗双融，生死涅槃，夷齐同贯。但以如来在世，根熟易调，一禀尊言，无不悬契。大师灭后，异执纷论，或趣邪途，或奔小径。（见法藏：《大乘起信论义记》，卷一）

这是说明佛教的价值准则，终极目标，高远境界，以及存在的问题，和从理论上解决这些问题的紧迫性。王弼《周易略例·明象》说：“故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”“言”是为明象，“象”是为得“意”，佛教教理，目的也是从言象中探究其蕴含义理，这与“得意忘象”一致。实际上法藏对于无论《华严经》也好，《大乘起信论》也好，也都是这样一种思想方法。

从现存华严宗文著中可见，唐代华严宗不少人说华严教理常援用易学之说。但是他们一般对此不事张扬。李通玄就不同了。

二、发明通玄，海印三昧

（一）李通玄特色鲜明的《华严经论》

1. 李通玄生平及思想简说

李通玄以易入华严，作《华严经论》，是唐代华严宗会通易佛的代表作，也是唐代宗派佛教吸收易学的代表作。

李通玄（635—730年）活动的时间约与法藏同时或稍后。他据说出身李唐皇族，具体身世不详，世称李长者。李通玄年轻时代“学非常师，事不可测，留情易道，妙尽精微”。他“放旷林泉，远于城市”，好像一生过着游学生活。“年过四十，绝览外书”，从此才专注于佛典。其学“该博古今，洞精儒释”，后潜心佛学，尤精《华严》。他精通易学，充分表现在他以后注解《华严》的著作中。从传记资料看，李通玄似是居士一类身份。他可能不涉入任何一个官方或民间的佛教集团的活动，基本上是一个独立行动的华严学者。（李通玄事迹见照明作《华严经决疑论序》及《释大方广佛华严经论主唐李长者通玄行迹》、《宋高僧传·法圆传》、《隆兴佛教编年通论》等。一般认为，因照明与李通玄来往甚密，并“亲承训授，屡得旨蒙”，可主要依据他的记述了解李通玄生平事迹）

李通玄卒于唐开元十八年（730年）。从他在则天朝之前已经年过四十的有关记载来看，史书谓李通玄死时年九十六岁的说法，还是可信的。以此推断，李通玄应生于贞观九年（635年）。

李通玄显然对以往的《华严经》注疏著作不满意：“每掩卷叹曰：经文浩博，义疏多家；惜哉后学，寻文不暇，岂更修行？”

《华严经》本来不容易读，虽然注释者多，各自发挥，却反而使后学者多产生理解上的困难，修行方面更是常觉无所适从。这是李通玄深入研究《华严经》的重要动因。

新《华严经》是于圣历二年（699年）译出。李通玄开始隐居著述，是在开元七年（719年），离新经译出已有20年。李通玄携带新译《华严》，从定襄（今山西右玉一带）到并州（今山西省太原市）孟县（今山西阳曲一带）西南同颖乡大贤村高山奴家，开始撰写著作，三年足不出户。后又隐居神福山原下的土龕（在今山西省寿阳县），继续著述，直到逝世。隐居著述期间，他“每日食枣十颗，柏叶饼一枚，余无所须”，所以后世又称他“枣柏大士”。（《宋高僧传》卷二十二《法圆传》）（图5-2）

李通玄首部著作就是《华严经论》（又称《新华严经论》）四十卷。照明谓此书乃是“考经八十卷，搜括微旨，开点义门，上下科节”。《华严经论》体例仿法藏《华严经探玄记》，可以分为

佛子皆樂聞
所住第二地

爾時金剛藏菩薩告解脫月菩薩言。佛子。菩薩摩訶薩。已修初地。欲入第二地。當起十種深心。何等為十。所謂正直心。柔軟心。堪能心。調伏心。寂靜心。純善心。不離心。無願戀心。廣大心。菩提心。菩薩以此十心得入第二離垢地。

①三三說有三初地初二初地三初地。②今初地。③初地。④初地。⑤初地。⑥初地。⑦初地。⑧初地。⑨初地。⑩初地。

图 5-2 弘一法师书：《华严经》墨迹

两部分。第一部分是前八卷，具有序说及概论性质，即所谓“悬谈”性质。其中前六卷分十门释经，实际上是提出十个方面的问题，从总体上论述华严学。卷七、八是讲对全经的分段及说明他的注解形式。第二部分是卷九至卷四十，逐品解释经文，属于“随文释义”性质。尽管李通玄的后出著作在某些方面有发挥和补充，但《华严经论》基本可以反映他的全部学说内容。

2. 李通玄的《华严经论》

李通玄完成《华严经论》后，“犹虑时俗机浅”，恐世人不能读懂此文，又著多种篇幅较短的文章，具有补充说明性质，如《略释新华严经修行次第决疑论》四卷，等。

李通玄所有著作，以《华严经论》和《决疑论》流通较广。唐代宗大历九年（774年），僧人广超见到上述两书，请人抄写，以广流布。唐宣宗大中年间（847—859年），福州开元寺沙门志宁将《华严经论》的注疏部分会于经文之下，合成一百二十卷。北宋乾德五年（967年），惠研又予以整理，题名《华严经合论》，“人所贵重焉”（《宋高僧传·法圆传》）。^①从北宋开始，与汉易复兴有关，李通玄的著作终于广泛流行。

李通玄是一位纯粹的佛教学者，乃因文章出色而得以传世。讨论一种思想，不能忘记创造出这种思想的思想家本人的主体立场，及其动机、情感等文本之后的东西，否则易落以空对空、自说自话的时代病。

志宁在《华严经合论》序中说：“其论所明，与诸家疏义，稍有差别。”其实李通玄的学说思想和当时法藏为代表的主流系的华严学大有差别（这方面据说日本佛教学者镰田茂雄先生有较

^① 本书以下所引李通玄文，凡出此《论》者，皆本《中华大藏经》第七十册《华严经合论》。

深入的研究，惜未得睹）。

简而言之，法藏是从真如本觉、法界圆融角度，简单地说，是从缘起角度说华严学说，偏重于逻辑方面的理论体系的建构，以教理体系作为宗派活动的核心支柱，从价值论上说，体现的是“理佛性”的特色。李通玄则是从“入刹那际三昧”说华严学说，以实践性宗教理念作为思想结构展开的核心问题，从价值论上说，体现的是“行佛性”的特色。李通玄的易解华严境界的独特方式，往往说得精彩而具优美意趣。但我认为，虽有差别，总体上他是与法藏代表的主流系华严学形成互补，这是其学说能为世人接受的重要原因。

李通玄在《华严经论》中说：“今如来以方隅而显法，令启蒙者易解故，若不如是彰表令生信者，启蒙何托？有言之法，皆是托事以显像，故得意者，法像俱真也，言默皆契。”（《华严经论》，卷十五）李通玄把《华严》中形象描述归结为“取像表法”，把《华严经》中的说明叙事归结为“托事显像”。实际上把《华严经》视为与《易》相同。《周易·系辞下》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”李通玄认为《华严经》即是如来“取像世间法”之作。也就是说，连《华严经》也可以理解为只是一种方便施設，同于《周易》中的言象。

3. 李通玄易解华严的的双重立场：易学与佛境界

李通玄在自身深厚的中国思想文化素养背景下，以《周易》融入和解说华严学，在更广阔的范围里实现佛教与易学的会通。

《华严经》中，以“十方”指代所有时间和空间关系，李通玄则以八卦比附华严理论。他在释《华严·入法界品》中指出：

主方神随方回转者，震、巽、离、坤、兑、乾、坎、艮，（及）上、下二方为十方，皆有神随逐回转而行。

十方之法难量，一方之法，具有十方，互体参差，卒申难明，但随世法及出世法，随事回转。以明法无定位，随事变通。（《华严经决疑论》卷三之上《十行位》）

结合上下文看，这里的“十方”，是以文王八卦的八个方位，又加上、下两方。“主方神”指《华严经》描述的某一方位上的神，因方位不同而神不同，随方位变换移动，使十方均有神，用“一即十，十即一”，“重重无尽”的理论，注解这幅形象画面，就是谓一方中具十方，方方无尽，神也无尽。这样，就与上文所引法藏“张大教网”语中“诸教交络分齐”的会通思想也吻合。但从“行佛性”立场，李通玄的《华严》学所描述的有可视形象的神及其在各方的游动，更明显蕴含着“法无定体，随事变通”之理。

这里的“法”，非指“事法”，而是指“果法”，即佛之不可言说、不可名状境界。这个境界也就是最终要认识的真如（真理）。由此可见，李通玄更侧重用《周易》来沟通《华严经》学说的现实与理想，此岸与彼岸。

用八卦加上“上、下”两方，配成“十方”，贯穿于李氏对整部《华严经》的解说中。《入法界品》讲善财童子南行，寻访善知识。李通玄解释“南行”之意，是为“明托方隅而表法，以南为正、为离、为明。以离中虚，以中虚故，离为明，为日，为九天。在身为首、为目、为心。心达虚无智。”李通玄以《离》卦解“南”行，这种比附，目的在说明善财南行要获得“心达虚无智”，这个思想与上述法藏所解又类同。

常有一些学者对李通玄提出批评，说李通玄《易》解《华严》，望文生义的曲解、比附过多。如他以《离》卦为释“南方”等义同时，把“南无”一词中的“南”也当成指称方位的“南”来解释（佛教“南无”之“南”本身只表示音节，无其他含义）：“是故礼佛皆云‘南无’，明南方虚无也。但虚无之理，是南方之

义。又南无者，为明正顺，正顺虚无之理，故号南无。”李通玄将《华严经》提到的几乎所有佛、菩萨、诸神，以及多数名相、概念，皆与《周易》联系，牵强附会过多，结果适得其反。

我认为完全不然。

李通玄揭示了华严学一个重要方面的内容，表明华严学始终在中国固有思想文化的制约、诱导下发展演变。从“趣入”“刹那际三昧”角度，“以有明玄”。同时站在易学与佛教双重立场，是他易解《华严》的基本方法论。否定了这点，实际上就否定了他的基本立场，也等于否定了他所有学说。

从李通玄自宋代被佛教界重视以来，由于当时及以后，中国佛教发展的文化理路主要已不再是专注于精英层的学理方面的讨论，而是日益集中于实行与慈悲方面的话题，或者说已经不再如南北朝和隋唐那样主要是从真谛立场去达到真俗二谛义之非二非不二，转而为从俗谛立场去达到二谛义之非不二非二。本书以下仅撷三端，即从李通玄的以“卦气说”、“五行生旺说”和“《艮》卦”解《华严》问题，作一些探讨。

（二）李通玄以“卦气说”解《华严》

1. 《易纬》卦气说及其意义

《易纬》卦气说是在孟、京易学基础上取长补短，建立了一个更新的世界图式。唐之后，人们对于汉代易学卦气说的了解基本上是通过《易纬》卦气说进行的。

从孟喜、京房开始，直到《易纬》卦气说的基本思路，都是致力于用卦气的象数模式来描述一年中的气候节令的变化，表示四时循环寒暑的往来等正常的宇宙节律。由于气候变化的正常节律属于实证知识，而卦气图式则是一种象数符号，因此，在使用

中，只有把象数符号的变化编排得适合于气候的变化，使符号系统与事实系统同步同形存在，才能显示出内在的逻辑性。所以，《易纬》卦气说实际上也成为中国古代关于世界存在的一种同时包含时间与空间观的基本理念。（图 5-3）

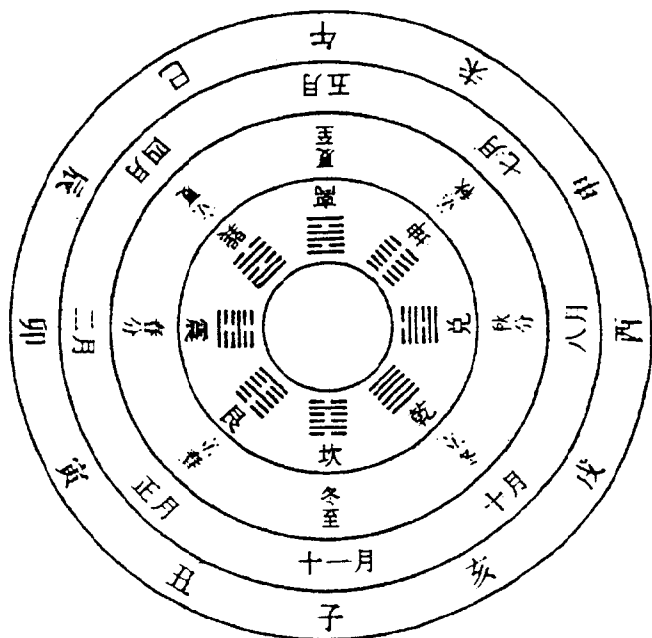


图 5-3 京房八卦卦气图

《易纬》卦气图式，是以《中孚》卦为起点，以《颐》卦为终点，建构了一个完整的时空结构，在循环往复中，以昼夜长短、寒暑交替等为基本实证构架，表达出精致完美的宇宙观。在循序渐进、首尾相衔的圆圈结构之内，阴阳爻的分布乃呈现为两两对称。这种以象数形式体现的严格对称，与自然界气象物候的正常节律息息相通，体现了一种自然的完美和谐。

《易纬》卦气说，是以一种特别的“象数语言”表达了自然界的难以言喻的秩序与结构之美，可谓人类思想史上伟大的艺术杰作。

《易纬》卦气图的现实意义尚不尽于此。它也是为那个历史时代的人们树立了一个信仰理想。其中所包含的“天人感应”观念以及“中和”之美的理想，乃是一种贯彻始终的人文精神。并且，其所表达的“中和”理念实际上还是一种处理社会人伦关系的价值准则。（图 5-4）

按《易纬》中的思想，这种理想的社会人伦关系就是尊卑等级之间和谐、协作与一致，“阳唱而阴和，男行而女随”。在人伦关系上，“初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙”，这种尊卑等级的地位是不能颠倒的，但是，初必须与四相应，二必须与五相应，三必须与上相应。只有把这两个方面有机地结合起来，才能使社会中的各种关系一体化，也就是达到“中和”境界。同类相感，阴阳相应，协调配合，和谐稳定，生生不已。

所以，“动于地之下，则应于天之下”，表现为爻数，就是初与四相应；“动于地之中，则应于天之中”，表现为爻数，就是二与五相应；“动于地之上，则应于天之上”，表现为爻数，就是三与上相应。因此，卦爻象数一方面反映了宇宙的演化的过程，同时也蕴含着不易和变易的易学原理，体现人的观念对于天地万物的有序结构和功能的认识。

《易纬》中认为，阴阳运行也并不局限于一卦六爻之内，而是向外扩展为一个“太乙九宫”和“四正四维”的空间图式。阴阳运行是按照“阳动而进，阴动而退”的逆行方向交错进行的，所以阳变是由七到九，阴变是从八到六；“阳以七、阴以八为彖”，“彖”即为爻之不变动者，七为少阳，八为少阴，加起来是十五。老阳为九，老阴为六，加起来也是十五。因而，十五这个

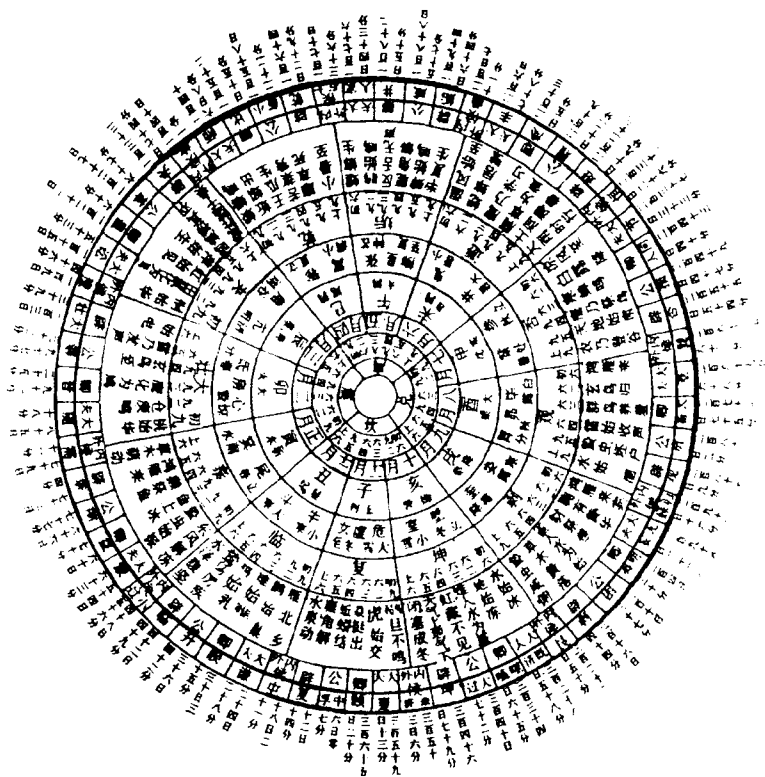


图 5-4 《易纬》卦气图

数字，就是“一阴一阳之谓道”的数据，可以根据这个数据，来架设一个九宫图。

九宫的说法本于“明堂阴阳说”。《大戴礼记·明堂》中说，明堂有“九室”，其形“上圆下方”，象天圆地方，天覆地载，其数为“二、九、四、七、五、三、六、一、八”。这九个数目，即是五行生成之数，明堂九室即取法于此。（图 5-5）

《易纬》把九宫与四正四维的八卦方位结合在一起整齐排比，

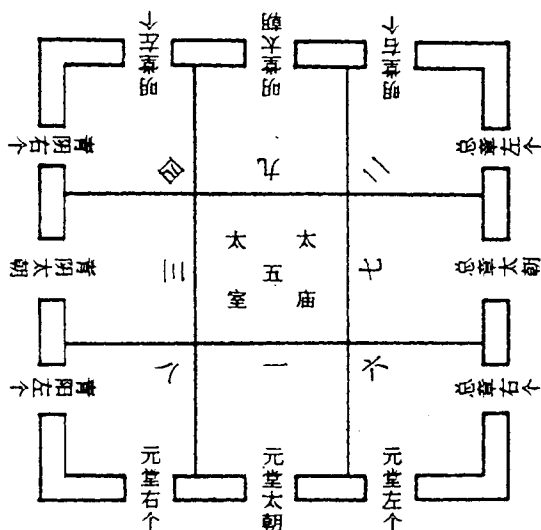


图 5-5 明堂九宫图

用卦爻象数架设出九宫图，就是所谓“戴九履一，左三右六，二四为肩，六八为足，五居中央”，横竖斜看，都是十五。我们看得出，此九宫图反映的实际上又是洛书之数。而洛书之数又是内在地包含河图之数在内的。按河洛图数理论，河图为常为体，洛书为变为用。在易学史上，河图被认为是八卦之源，洛书被认为是九畴之本。（宋·刘牧：《易数钩隐图》，宋·朱震：《汉上易传·卦图说》）。《易纬》的卦气图式就是以这个框架为基础建立而成。

《易纬》继承了先秦易学的基本精神。它不满足对客观世界进行纯粹理性认识，而且极力强调这种认识的感性实践功能，以用于指导现实人事，在当时历史条件下，这主要是指伦理化的政治运作关系。《乾凿度》说：

故易者，所以经天地，理人伦，而明王道。是故八卦以建，五气以立，五常以之行。象法乾坤，以顺阴阳，以正君

臣、父子、夫妇之义，度时制宜，作网罟，以佃以渔，以瞻人用。于是，人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性。（此）八卦之用。

这也就是卦气图式中内含的天人之学的本质。《易纬》视天人为一体，天与人相互感应，认为卦气的运转是否正常，与人们的行为特别是与君主的决策直接关联，因而可以通过观察卦气来预言政治的成败得失。就其积极的方面而言，有促进整体和谐的功用，并且也是对君主决策一旦失误和社会一旦发生危机的严厉警喻。

其所强烈关注者，当然也就包含了人生价值理想问题。

那也是一个特定时代弥漫于朝野上下的危机意识。人们从未放弃自己的理想，总是怀有挽救危机的热切的期望，希望重整乾坤，去达到理想中的自然与社会的和谐与美好的状态。从这个意义上说，《易纬》卦气说也是历史上中华民族美好理想的一种表达形式。

2. 李通玄以“卦气说”解《华严》

在大唐盛世时代，在佛教中，人们看到了另一种清净高远的和谐。比方说，在《华严经》中的华严海世界。

李通玄以他深厚的经学、易学和佛学功底，并以他对于现实社会、佛教华严学以及人生的深切同情和热爱，娴熟地运用卦气说思想尤其是《易纬》卦气图式，诠释他心目中的理想，那独特的佛教价值世界之美：

如日出东方，无物不照，春阳发萌，无物不生，以根本智差别智无别体用，生万行故，是故子为佛位，丑为信位，寅为十住，卯为十行，辰为十回向，巳为十地，午为等觉，未为晦明入俗，同俗化迷。申酉戌亥，等所化故，如是安立法则。法合如是故。

易卦坎为君，离为臣，震为上相，酉为上将，东为青龙，西为白虎，前为朱雀，后为玄武。青龙为吉庆，白虎为

凶害，朱雀为其明，玄武为玄黑。

是故如来治坎而发明，普贤为智相，主万行。观音为大悲之首，治凶虎，为上将。文殊为觉蒙之首，常为接信之师，互体交渗，以持佛家之法，皆令众生住于中道，处怡和之性，智慧益物。以是身皆金色，目发绀青，体白而相黄，为应真和气也。（《华严经合论》，卷四）

李通玄用以解说华严的贯穿始终的易学思想，主要是《易纬》卦气说。此说是李氏易解华严思想结构得以奠基的基本立场。如将李氏之易解《华严》思想结构比作一座大厦，则《易纬》卦气说好比是地基。

《易纬》的卦气图中，还内涵着另一种更深刻的东西。也就是说，这个如此精致的自然图式，不仅仅是为表现自然之美，而且还更在于描述对社会人生的理想之美。如李通玄这样解说《观》卦：“如《周易》《乾》四世卦，《巽》上《坤》下，曰《观》。《易》云，风行地上，可以《观》象，君子设政教，而众人从之，而法之，可以《观》。以是义故，《巽》为风教。”都是为了对于社会的合理存在进行论证，是为了通过天道来表达对于人道的一种期望。

明堂九宫图也是一个空间和时间相配合的世界图式，代表了自然和社会的有序状态，蕴含着强烈整体和谐的理想，其所以表现为象数的形式，是因为宇宙的演化以及天地万物的有序之理，本来就是通过象数关系和象数符号表现出来的。这个世界图式有时间性和空间性的规定，而在原始的无形的混沌状态中，这种时空规定并不存在，但是，由无形的混沌演化为有形的天地，其时间的序列表现为十五这个数字，再由十五扩展为四正四维的空间序列，所以用象数关系和象数符号来表现天地万物的有序之理是以这种高层次的宇宙论为理论根据的。

在李通玄以“卦气说”解华严的独特学说中，这些境界都得

到了优美的表达。

（三）李通玄以“五行休旺说”解《华严》

1. “五行休旺说”及其意义

汉代《淮南子·地形训》中提出“五行休旺”说：“木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。”又说：“木壮，水老，火生，金囚，土死。火壮，木老，土生，水囚，金死。土壮，火老，金生，木囚，水死。金壮，土老，水生，火囚，木死。水壮，金老，木生，土囚，火死。”其中“壮”即“旺”，“老”即“休”，“生”即“相”。

“旺、相、休、囚、死”可以概括为以下意思：

“旺”：蓬勃旺盛状态；

“相”：较旺盛状态；

“休”：静伏隐退状态；

“囚”：幽禁困囚受制状态；

“死”：全然无生气状态。

“五行休旺”说，又叫“五行生旺死墓”、“生长帝旺”、“寄生十二宫”等说，是指干支五行在十二个月中从生长、壮大到死亡的过程，以表示事物在时空关系中的新陈代谢规律。按《三命通会》，具体可描述如下：

“长生”：“万物发生向荣，如人始生而向上也”；

“沐浴”：又叫“败”，“以万物始生，形体柔脆，易为所损，如人生后之三日，以沐浴之，几至困施也”；

“冠带”：“万物渐荣秀，如人具衣冠也”；

“临官”：“如人之临官也”，即面对新前途之意；

“帝旺”：“万物成熟，如人之兴旺也”；

“衰”：“万物形衰，如人之气衰也”；

“病”：又称“疾病”，“如人之病也”；

“死”：又叫“丧死”，“如人之死也”；

“墓”：又叫“库”、“墓库”，“以万物成功而藏之库，如人之终而归墓也”；

“绝”：又称“受气”、“胞”，“以万物在地中，未有其象，如母腹空，未有物也”；

“胎”：又称“受胎”，“天地气交，氤氲造物，其物在地中萌芽，始有其气，如人受父母之气也”；

“养”：又称“养育”、“成形”，“万物在地中成形，如人在母腹中成形也”。(图 5-6)

	五阳干顺行					五阴干逆行				
	甲木	丙火	戊土	庚金	壬水	乙木	丁火	己土	辛金	癸水
长生	亥	寅	寅	巳	申	午	酉	酉	子	卯
沐浴	子	卯	卯	午	酉	巳	申	申	亥	寅
冠带	丑	辰	辰	未	戌	辰	未	未	戌	丑
临官	寅	巳	巳	申	亥	卯	午	午	酉	子
帝旺	卯	午	午	酉	子	寅	巳	巳	申	亥
衰	辰	未	未	戌	丑	丑	辰	辰	未	戌
病	巳	申	申	亥	寅	子	卯	卯	午	酉
死	午	酉	酉	子	卯	亥	寅	寅	巳	申
墓	未	戌	戌	丑	辰	戌	丑	丑	辰	未
绝	申	亥	亥	寅	巳	酉	子	子	卯	午
胎	酉	子	子	卯	午	申	亥	亥	寅	巳
养	戌	丑	丑	辰	未	未	戌	戌	丑	辰

图 5-6 五行休旺分类

五行“旺、相、休、囚、死”，指五行在四时中“旺盛、次旺、静休、困囚、死亡”的五种状态。从五季看五行，其规律为，当令者旺，我生者相，生我者休，克我者囚，我克者死。如春天木当令，木为旺；火是木所生，火为相；水是生木之母，木已旺盛，母便退居，水为休；金是克木者，木势强劲，金反为囚；土是木所克者，木势强旺，所克之土为死。

2. 李通玄以“五行休旺说”解《华严》

李通玄充分地展开和运用这种“五行休旺说”法，描绘华严“交络分齐”、“张大教网”、“信心进修增胜”的境界：

举东方为首者，明东方是初明，为万物发生震动之首故，取之表法，况喻十位之初首也。在方无方，但举其法，以况其旦，表其体用，故如牛王龙王等况佛德也。

问曰：以东方表法，况喻十信初首者，如金位在西方，何故东方为金色世界，以表法身为金色，显根本智，为不动智？

答曰：此问甚彰道理。如经所说，以信心为胎，至十位之位，明初生。佛家今以东方为金色世界，明金正月胎，二月胎，三月成形，四月生于巳，五月养于午，六月冠带于未，七月相，八月王，名十信如胎。故以东方金胎表之，以次南、西、北四维上下，表十信心进修增胜故，以托事况之，以令易解故。

如此品文殊师利云：世尊昔为菩萨时，以种种谈论方便及地位等而得成就，亦令众生如是知见而为说法，后诸学者，以智观察，皆是说此方隅，以表法故。当知藉网求鱼，鱼非网也，若无网者，亦不可得鱼，故以义思之，至理方成信也。（《华严经合论·佛名号品第七之余》，卷二十六）

对照前示“五行休旺表”可知，李通玄所说的是以“庚

金”为喻东方金色佛世界。这里牵强的意味不能说完全没有，但是，以一般人心目中珍贵的“金”为喻，联系东方为《震》卦，为“动之首”，乃是“在方无方”，“以托事况之”，目的是“以令易解故”。这是一种艺术性手法，与前文所述支道林佛像赞中说：“伟准丈六，全佩圆光，启度黄中，色艳金紫”（见本书第二章），这样的艺术性描绘，如出一辙。

如果说把李通玄以易解《华严》的思想结构比作是一座大厦的话，那么，“五行休旺说”好比是一种华丽的装饰材料。

五行休旺死墓说明一切事物都有一定的周期轮回，如行住坏空、生老病死、少壮老灭、生长收藏、新陈代谢之规律等各个方面，实际上在中国传统文化观念中，举凡社会人事以及天地自然，几乎一切方面都可以用五行休旺说描述。这是与基于古希腊文化传统的西方哲学观念相比很不相同的一种东方思维方式和一套有自己特定语言的符号系统。如中国的命学以天干五行表示出生日，以十二地支表示出生月等等，认为干支五行休旺死墓可以反映一个人命运的好坏。此外，五行的功用还表现在以五行关系类推、分析事物内在关系上。李通玄在《华严经合论》中反复摄用“五行休旺说”，以之用于解说华严，使《华严经》中原本是玄远、奥秘、难懂的哲理境界，对普通中国大众而言，一下子拉近了距离，变得亲切、亲近。

（四）李通玄以《艮》卦解《华严》

1. 《艮》卦意义

《周易·说卦传》曰：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑；战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。”按方位说，也就是：震东、巽东南、离南、坤西南、兑西、乾西北、坎北、艮

东北。以此空间方位与时序相配，表述说明万物产生发展于其中的时空规律。(图 5-7)

震居正东，于时为春，表万物胚胎，萌发生机。巽居东南，于时为春末夏初，表万物出现于地，鲜明茁壮。离居正南，于时为夏，表万物茂盛生长。坤居西南，于时为夏末秋初，表万物养分充足，生长健壮；兑居正西，于时为秋，表万物成熟喜悦。乾居西北，于

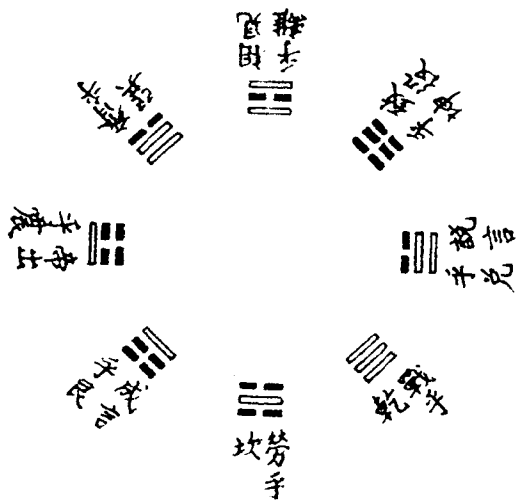


图 5-7 “帝出乎震”文王八卦方位图

时为秋末冬初，表万物熟极而枯，阴阳相薄。坎居正北，于时为冬，表万物衰疲将竭。艮居东北，于时为冬末春初，表万物之旧生命停止，新生命开始生长。

由此《艮》卦在《周易》中有一些特殊意义。如古《连山》，即是以《艮》为首卦，以象征如山出内气，山与山之相连。近代国学家马一浮先生曾说：“又承研几易义，易之为书，信六艺之原，大哉至矣。窃尝诵习，如仰蝉噪而饮溟渤。拟而后言，私以《华严》为稍近之。”^① 历来又有所谓：“佛家多说《艮》，儒家多

① 马一浮：《马一浮书札·马一浮致叶左文书札》，见《马一浮集》第三册，杭州，浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年版。

说《复》”之说。即历代佛教界在《易经》六十四卦中最多说到的是《艮》卦，而儒家说得最多的是《复》卦。佛家说《艮》，即是从李通玄开始。到后来，儒家凡说到佛，也常常以之与《艮》卦作比，如宋代周敦颐说：“一部《华严经》，只须一个‘艮’字可了。”又如程颐说：“看《华严》不如看一《艮》卦。”（详本书第八章）都可谓“名言”。

周、程之说，都是有特指而发，此且不论（详本书第八章）。而李通玄的确也是以《艮》卦作为《周易》六十四卦中一个有特别意义的卦，大量地用来作为解说《华严》的喻示。

2. 李通玄以《艮》解《华严》

李通玄的《华严经论》中以大量篇幅，用《艮》卦释述华严，用语隽永，意境优美。他说：

又文殊居东北清凉山者，像艮卦。艮为小男，主东北方故。艮为小男，为童蒙，为文殊常化凡夫，启蒙见性及本智之初首故。又与普贤俱在东方卯位，卯为震卦，震为长男，又像日出东方，春阳萌发，无物不生，无物不照，表理智双彻，体一无二。（《华严经合论》，卷四）

这里他所用的也是文王八卦图式。在李氏的大量的《周易》八卦的喻示意象结构中，《艮》卦是一个中心，是其易解《华严》的思想结构中的逻辑主干。如果我们将李氏之易解《华严》的思想结构比作一座大厦的话，那么，《艮》卦好比是大建筑中之大梁柱。李通玄善用优美意趣，同时援依卦气图式和《艮》卦，作易佛互解：

禅门中十波罗蜜，以艮为止故。第六东南方……是巽卦，巽为风，为教，在事为方，在人为说像。君子说教利人，易有明著。君子设教启蒙，顺之如草上加风，是顺义也，如观卦是。易曰：风行地上，可以观像，君子有德，设

政教众人信顺，如草上加风，无不顺故。巽为众，为信顺故。又四大之中，风力为最，天地赖之而持，人赖之而生，日月赖之运行。又明风能简秽择净义故，故为教也，为教能简非择是，教愚蒙故。

是故巽卦位在东南，爻辰持丑，丑为艮位。艮为小男，为童蒙，为明，巽为风教，化童蒙令发明故。如来之法，辰巳之间，为斋戒故。辰巳之间，上值角宿，角为天门，主为僧尼道士是众善之门，明智慧言论，是众善门故。（《华严经合论·佛名号品》，卷二十六）

这里是以《艮》卦为中心，旁涉卦气图式、地支时辰及星象二十八宿方位等内容。读者可对照上示卦气图以及文王八卦方位图二图来看，可以发现李长者这些说法十分有趣而又大有深意。《艮》卦象山，象静，象止。李氏又常以《艮》卦直接比为佛所住之妙峰山、须弥山，为“止中妙慧”，并更糅以十二辟卦思想以及《周易》其他有关卦爻象辞义：

如善财童子方乞妙峰山，得忆会诸佛智慧光明门，表初会佛智慧，住佛住所。故此为十住。妙峰山者，是止中之妙慧也，为艮，为山，为止，为门阙，为童蒙，为初明，升须弥者亦同此。（《华严经合论·十地品第二十六之二》，卷五十四）

南方有国名胜乐者，为明理智虚无，能净烦恼，名为胜乐。……其国有山，名曰妙峰……为山心空，智现名之曰妙，理净智明，智能破惑，名之为峰。以艮为山，为止，为童蒙，为小男，为门阙，以止为初明，以三阳爻生之始为正月，一下止则正字也。以十一月一阳生，十二月三阳生，正月三阳生故，取之为正月故，三阳生故，以三为正；又三阳生处，火生于寅以火为日，日生于寅。以日生于寅，是明。寅生处故名为童蒙，小男位故，取之于像，表之以治。以文

殊师利居东北方清凉山者，取摩竭提国菩提道场，是东北方，此山是南阎浮洲，菩提道场之东北，是此阎浮提众山之王。

以艮为山王故，一菩萨于中止住。是文殊师利之主伴万行圆满之侣也，故以文殊主法身根本智之妙慧，为一切菩萨启蒙之师。即有一切处，文殊师利亦乃一切众生，皆自有之，皆从此法初入圣智也。（《华严经合论·入法界品第三九之四》，卷九十一）

是故如来取像世间法，则用表法令易解故，即以胜乐国妙峰山取像，明其三阳生处，以艮为止，以止则明初生故。以明初生，号曰童蒙，亦以文殊师利以发蒙入圣之初故，故号文殊为童子菩萨。因化立名故，以发起一切众生入无相理，妙智慧故。此明以方便三昧现根本智，初生一切诸佛智慧家故，故立名也，以取像表法，令学者先以心无念虑，寂静不动如山王，无相妙理智慧变现，自心智慧得解脱，清凉不即，要身足登山也。（《华严经合论·入法界品第三九之四》，卷九十一）（图 5-8）

当然，从上面所有引文中也可见，对于其他各卦，只要需要，李通玄都加以娴熟应用。如《泰》卦也是他经常说到的一个卦：

如《周易》泰卦，乾下坤上，初九拔茅，连茹为茅，洁白柔弱，其根甘甜，像君子有德，如茅柔弱，洁白甘和，可以引而接之与仕也。然茅非君子，以物喻之。然此方隅非佛也，以法喻之，令知法也。佛智无依，依物名智，其方无方，以法成方也。非东西南北，如情所见方。（《华严经合论·光明觉品》，卷二十八）

又如《坎》卦，也是他常说的一个卦，其用意也常有特别之处，如上引文中可见数处。这里再引一段，以供欣赏：

明此是北方，是师位，以威仪规则，以利众生，故佛号威仪智佛……故如来为人天之师，衣缁衣，象北方坎，故内



图 5-8 十二辟卦方位图

应白净，无染之理，外既黄相，即明以利生白净无染之福相……问曰：何故北方为师为君。答曰：像水利润万物，又水流慕下，像为君，为师者，就愚济迷，使令发明。又明北方坎为下位，像为君为师者，常以谦下之行，令众生所归益之。以道润之，君子常谦处下位而济物。故以北方坎为实为师，夫大方无隅，但取其义表德故。故以此随方表法故。（《华严经合论·光明觉品》，卷二十八）

李通玄是将佛教纳入中国文化思想结构，他有时根据需要也略加说明，说自己的做法是“以有明玄”。李长者从不讳言这一点。佛教的发展和作用，也如同儒家教化，需由“君子”、善知识担当起启蒙教化的任务，且主要在于效果。他说：

但为众生情有愚智，随心照惑，迟速不同。劈竹登梯，称机名别，因兹之类，延促不同，非谓日月与作时，分教不自施，因机故起数，随根应有根教生。今以依根，约立十门，因果延促，使得启蒙之士，后学无疑也。（《华严经合论》，卷七）

此东南方，明吉凶定正邪之际，至午万事毕。

午为常明法门，善财童子南行，询友为法，虚无不作，常明之道，是不为之妙用也。是故君臣师弟子之仪，臣南君北，正治正明，无为无作，常然之道，为南方离。离中虚，为虚无，为明，在身为眼目，为心也。是故《周易》云，离法心故，然法无住处，法无所得，法非眼耳鼻舌身心，亦不离也。今如来以方隅而显法，今启蒙者易解。

故若不如是彰表，令生信者，启蒙何托。有言之法，皆是托事以显像，故唯得意者，法象俱真也。……如前一举佛方面者，在西南方，申未两间，为坤位，坤为土，为信顺，为安静，为负载万有，为生养，为圆满也……故此坤位为其母也，明常以慈悲心，育生如母，故以法宝利人……又大悲圆满如土像，故荷负众生，资养万物如大地，故名为最胜智。

……如前一举佛方面者，在西北方是乾卦，乾为金，为坚刚，为父，明此信位，是第八愿，波罗蜜大坚固力故，号金刚色故，寄托此乾位，为金为坚刚也，故四举佛名号者为自在智。（《华严经合论·佛名号品》，卷二十六）

可见，他的目的，本来就是在于“令启蒙者易解”。否则，“故若不如是彰表，令生信者，启蒙何托”？他特别肯定说：“有言之法，皆是托事以显像，故唯得意者，法象俱真也。”

李通玄以易解华严的做法，尤其是宋代以后，得到佛教界的重视和学术思想界乃至社会上的一致肯定。我们今天也可以说，李氏的易解华严迈出了中国佛教在发展的第二个阶段中与本土文化会合的关键一步。

第六章 密教、《周易》与天文学： 一行之“不思議”境

一、世出世入，悉地无垠

（一）一行生平；唐代密教简说

1. 一行生平简说

释一行（683—727年），出家前原名张遂，生于唐高宗弘道元年（683年），魏州昌乐县（今河南省南乐县）人，是唐初功臣、曾参与玄武门政变的郑国公张公瑾之孙。张公瑾曾被唐太宗李世民定为凌烟阁二十四功臣之一。^①但是到张遂时，家道已经没落。

张遂好学，因家贫缺书，常去长安玄都观中，向道士严崇借书。一次，他向严崇借阅西

^① 贞观七年（634年），唐太宗命当时名画家阎立本，在凌烟阁画作壁画，描绘长孙无忌、李孝恭、杜如晦、魏征、房玄龄、高士廉、尉迟敬德、张公瑾等24人肖像，表彰这些曾辅助他开创天下的文武开国功勋，“使旌贤之义，永膺后昆”。

汉扬雄著《太玄经》一书。《太玄经》是仿《易经》的思想和体例而作，向称难治。一行几天后就拿来归还。严崇道：“此书意义玄奥，仔细研读，当大有裨益。既想求学，就应深入钻研，为何急于归还？”张遂却道已经读完。随即将两卷册子捧上，说道：“这是读《太玄经》后所作笔记，请前辈指教。”严崇接过一看，两册笔记，一册题名《大衍玄图》，一册题名《义决》，条分缕析，清晰齐整，看得出，张遂对《太玄经》的理解已是十分透彻，严崇惊讶之余，大为赞叹。

由于严崇在京城名望很高，他的推崇，很快使张遂出名。朝中权贵武三思等人也欲同张遂结交。张遂不愿攀结权贵，为避免纠缠，出京城，远遁荆州，出家为僧，名释一行。

一行出家后来到嵩山少林寺，拜当时任少林寺住持的普寂禅师为师。普寂就是禅宗北宗领袖神秀门下的大弟子。唐中宗时，因神秀年高（当时已九十九岁），特地下诏，令普寂代师统领全国法众。神秀去世后，北方佛门子弟多师事普寂。当时北宗禅声势正高，人称“北宗门下，势力连天”，因此普寂是个炙手可热的佛教领袖人物。

嵩山少室山麓，丛林满野。少林寺梵宇僧楼，气象万千。北周武帝灭佛时，少林寺曾经被毁，北周静帝年间（579—580年），方又修复。隋文帝时，敕复原名少林寺。唐太宗时，寺院又经重修，当时已有殿宇楼阁一千多间，规模宏大。

一次，普寂在禅寺举行佛法大会。山寺悬结盖幡，钟鼓齐鸣，盛况空前。数百里之内，名僧大德如期而至，赴会者千人之众。当时嵩山之中隐居着一名高人，名叫卢鸿。这次也作文为颂，纪念盛会。会间，卢鸿对一行极为赏识。

据说法会之后，因卢鸿及普寂的鼓励，一行离开嵩山，开始了游历天下、四方求法的生涯。

一行到过浙江天台山国清寺。据记载：

（一行）至天台国清寺，见一院，古松数十步，门有流水。一行立于门屏，间闻院中僧于庭布算，其声簌簌。既而谓其徒曰：今日当有弟子求吾算法，已合到门，岂无人导达耶？（《明皇杂录补遗》）

国清寺的建筑规划，是天台宗智顗大师生前亲手设计。天台宗后人根据智顗生前设计，“依图造寺，山寺秀丽，方之释宫”。智顗一生，“东西垂范，化通万里，所造大寺三十五所”，散布在天台、匡庐、当阳一线的岭谷间。可知智顗也是一位通晓堪舆以及度量测算之术的建筑家。智顗之后一百多年，天台国清寺僧众，聚集庭院学习布算，可以想象，其主要内容应该也包含了易学大衍数法吧。

一行在国清寺系统精湛地掌握了当时最尖端的易学和数学知识，为他以后在天文、历法方面的杰出成就打下了深厚基础。

民间一向流传着一则传说。据说一行到时，国清寺前，水向西流。后人为纪念此事，特在天台山麓，清溪侧畔，国清寺门前，勒碑刻石，碑书“一



图 6-1 一行（683—727 年）像

行到此水西流”七字，以传永久。此碑今仍在国清寺门前，令后人到此，高山仰止，深得勉励。（图 6-1）

唐朝政局至玄宗李隆基即位以后，开始了富强繁荣的开元、天宝时期，四十余年间（开元，713—741 年；天宝，742—755 年），在贞观建立的经济、文化财富基础上，社会稳步发展。“开元全盛”成为唐代中期之后封建阶级心目中永不再来的光荣与梦想。当时唐朝疆域安定，经济发达，政治清明，文化兴旺。唐玄宗注意搜罗人才，即位之初就接连颁发求贤诏书，聘请天下高人学者进京为王朝服务。一行因精通天文、历法，又德行高洁，声名为玄宗所知，下诏聘请。开元五年（717 年），一行入京。

2. 密教及唐代密宗

密教（梵文 *guhyañā*）是秘密教简称，又叫瑜伽密教、金刚乘、真言乘、真言宗等。密教是与显教相对而言的。学术界一般看法，称公元 3 世纪前半期就开始传入中国的各种经咒散说、仪规等为“杂密”。“密教”（或“纯密”）的名称，指 8 世纪上半叶，印度来华僧人善无畏（637—735 年）、金刚智（671—740 年）、不空（705—774 年），即“开元三大士”，及中国僧人一行等译传的体系化的密教（《大日经》724 年译出，《金刚顶经》723 年译出）。再早一些，7 世纪下半叶，由印度直接传入西藏等地区的叫“藏密”。9 世纪日本空海从中国回去后，在日本东寺（教王护国寺）建立的称为“东密”；与空海基本同时，由最澄、圆仁在日本所传的天台宗系统密教称为“台密”。7 世纪初由印度传入缅甸，进而传入我国云南大理一带的密教称为“滇密”。

密教的组成部分包括不少完全属于宗教实践领域的内容，如鬘陀罗（神圣坛场）、诵咒、祈神、结坛、降魔等，后期左道密

教更有以血肉供奉明妃之类神秘仪规。其理论的组织体系也是与此紧密配合的产物，用哲学方式难以准确界说。比方说，密教是一种什么性质的宗教形态这样的问题，实际上也是难以用哲学概念确切回答的。国际学术界既没有公认的定义，牵涉的概念指称范围也很不一致。如西方学术界广义上的密教，一般指将印度教和后期佛教左道教派都包括在内的教派，即所谓“恒特罗教”（英文 tantrism）。我国学术界通常所说的密教，一般仅限于狭义上的用法，指佛教中与大小乘教派相对应的一种后期教派，即“秘密佛教”（英文 esoteric Buddhism）。

密教的教理思想以高度组织化的咒术、仪式和各种神格信仰为特征，事实上也不易用文字语言论说。但是，虽然在形式上，密教有较明显的神通崇拜，实际上却与其他大小诸乘一样，在根本上都不将神通视为主旨，并认为神通不能敌“业”，不能解决佛教要解决的中心问题——生死问题。密教同样认为，只有以“无我”为中心的般若智慧才堪断生死之根。佛教诸乘皆以求智慧、断烦恼、离生死、证真如为首位，而把神通看作是次要的，从“了生死”角度言，是可有可无之事。这一点密教也一样。

“密宗”概念与密教概念不同。密宗是特定的中国佛教概念，专指隋唐佛教各宗派中属于密教教理体系的一个宗派。

各种佛经尤其大乘佛经中，早就经常出现“密教”概念，原意是指教法之深奥玄妙。但既有“密教”，同时经论中又有“显教”、“显露教”概念，二者自然就形成对应关系，成为专门术语。但是，直至中唐之后，当“纯密”（与“杂密”概念对应）出现之后，即以《大日经》（胎藏界法）、《金刚顶经》（金刚界法）等密教典籍为教理体系中心的中国佛教教派密宗出现之后，密教这一概念才有了从教派意义上与其他所谓显教教派对应的意义。所以，密教与显教严格说也是一对中国佛教的范畴。

密显说法最早出自《大智度论》（鸠摩罗什译）：

佛法有二种，一秘密，二显示。显示中佛、辟支佛、阿罗汉，皆是福田，以其烦恼尽无余故。秘密中说诸菩萨得无生法忍，烦恼已断，具六神通，利益众生。（《大智度论》，卷四）

诸佛事有二种，一者密，二者现（显）。（《大智度论》，卷六十五）

《大智度论》原意是：佛说教法，因对象根机不同，而有深奥玄妙或浅显简明之分。作为宗教，“秘密”教说法，是一种很利和有效的传教工具。但这一点却成为中国佛教判教的一个重大命题。天台宗创始人智顗曾区分显密关系说：

密显通大小，《释论》第四云：显示教明罗汉断惑清净，菩萨不断惑不清净，故菩萨在后续；若秘密法，菩萨得六神通，断一切烦恼，超二乘上。当知显示浅，秘密深。（《法华玄义》，卷七上）

这样，智顗可以说就是在历史上首次使用显密概念作浅深对应判教。后来禅宗的渐顿之分，实际上是这二对范畴合而为一的用法，与之前的显密教说法有深刻关系。

唐玄宗开元年间（713—740年）密宗形成，显密这一对概念的内涵就此彻底改变，如果用智顗的话说，那就是从判“教”的概念变为了判“宗”的概念了，在实际执行中则成为判分教派的基本范畴。这种新的显密判释观念，从现存文献看，始于一行所著《大日经疏》，他说：“略说法有四种，谓三乘及秘密乘”。（《大日经疏》，卷九）一行首次把“密乘”与原来的声闻、缘觉、菩萨三乘区别出来，视三乘为显教，密乘为密教。密教与显教之判分，即密宗的根本判教。

从这个思想立足点出发，后来惠果弟子日本空海（即东密创立者）作《辨显密二教论》，更具体地将天台、三论、唯识、华严、禅、净等教派，全部归之为显教，将真言宗归为密教（空海

判教思想见《辨显密二教论》、《十住心论》等)。宋之后，以一行的显密对应思想作为判教基本范畴成为定局。(参见宋赵孝严：《大日经义释演密钞引文》，觉苑：《大日经义释演密钞》，陈觉：《显密圆通成佛心要集序》。)

唐宋时，密宗区分显密教的不同，主要可概括为三个方面：

其一，本尊差异。本尊差异是密教特别强调的与显教的区别。密教认为，显教崇奉的佛是应身（化身）佛释迦如来，其教说是应对象根机而说的方便法门。密宗崇奉的佛是法身佛，梵名“摩诃毗卢遮那佛”，“摩诃”意为“大”，“毗卢遮那”意为“日”，所以可译为“大日佛”、“大日如来”，意思是光明普照，非如世间之光，照外则黑内，照白天则不能照黑夜，大日之光是大光明，遍照一切，无内外方向昼夜之别，乃世间日光根本不能比拟（《大日经疏》，卷一），为一切众生能知，姑此名之。还有，显教认法身为真如实性，无相无形，乃至无法身，密教则认为法身有形式而能够说法。

其二，教法深浅。密教认为显教各宗教理，于本宗而言可谓究竟，但相对密教而言，全部只是入道初门。密教大日如来所说具有不可思议功德之“真实陀罗尼门”，即真言密咒，方可谓佛法极深义。这在一定意义上仍是说密深显浅。

其三，成就相别。密宗主张身、口、意三密相应，“即身成佛”，显教大乘各宗教理绝无此说，即使禅宗的“顿悟成佛”，也是指悟入真如实性，是一种即思想、即精神、即境界而言的解脱，绝不涉“即身”问题。

按密教通常观念，其独特法门在于三密，一行《大日经疏》中说：“入真言门略有三事，一者身密门，二者语密门，三者心密门。”心密门又称“意密门”。三密相应，“即身成佛”，则三密乃是解脱的根本途径，修行的基本法门。

密教以如来不可思议深奥教法为指针，以秘密的宗教实践操

作方式，包括师徒间秘密传授，以及各种皆在秘密处所的仪规、行法特色，绝不向人公开地进行。此外，密教的各种经典也重仪规，以及陀罗尼（梵文 dhāraṇī）。“陀罗尼”原意为“总摄”，“忆持不忘”，即极卓越的记忆力，忆持法要，永不忘失，即智慧言，则可成就真言密语，即咒语。密教中，咒的每一个字都有无量义理，颂读则能除大障碍，得大利益。这些是密教本身特点，表明其不能在通常的理性的意义上被认识和把握。

温古《大日经义释序》说：“禅师（指一行）临终，叹此经幽宗，未及宣衍，有所遗恨，良时难会，信矣。夫经中文有隐伏，前后相明，事理互陈，是佛方便。若不师授，未导义释，而能游入其门者，未之有矣。”就是说，密教的代表经典《大日经》教理组织很难把握。

但是，一行运用判教这一思想工具作为其教理体系的思想结构，从而成功地建构起了本来难以言论的中国密宗的教理体系，以此为核心，才能使密教与中国佛教思想熔融，乃至实现了与中国文化的沟通，使之在中国文化氛围中立足，于是才有了中国佛教密宗。从这个意义上，可以认为一行《大日经疏》是唐代密宗的奠基之作。

（二）密教与《周易》

1. 密教典籍与阴阳、五行、天干地支、二十八宿等易学观念

唐代密教大师不空曾说：“伏惟有天有地，是生万物，一阴一阳之谓道。所以神化庶品，母育群黎。”（《贺册皇后张氏表》）这个说法表明了密教人士对本土文化的积极的、基本的态度。

中国隋唐时代及其后，一般阴阳五行学说，以及以此为基本构架的天干、地支、二十八宿等文化观念的发展，主要都是依

托、涵寄于易学范畴之中生存和发展的。^①

从密教在中土发展的整个过程来看，受中国传统文化的影响是很大的。如陀罗尼密教即是一例。

东晋南北朝时期中国僧人伪造的大量咒经中，有不少即属于这一类。人们从佛典中辑出陀罗尼咒（即密咒）进行加工，编辑成密教的“佛经”。这些经中表现出浓厚的中国传统文化色彩。也由于密教本身的特征，其与本土文化中神秘主义倾向的有关内容结合得就更自然和紧密一些。在不少密教经典中，直接放进了中国阴阳五行、天干地支以及传统神祇。如《安宅神咒经》中即有青龙、白虎、朱雀、玄武，其它一些经中也经常出现天官、地祇、太山府君、太白仙人、太上三尊等神祇。《灌顶经》中还有与五行学说有关的五方、五神、五色的神灵系统，等等。如说“五方神”：

一者遘遮阿迦，其身长大，一丈二尺，著青色之衣，吐于青气，住在东方。二者名曰摩诃祇斗，其身长大，一丈二尺，著赤色之衣，吐于赤气，住在南方。三者名曰移兜涅罗，其身长大，一丈二尺，著白色之衣，吐于白气，住在西方。四者名曰摩诃伽尼，其身长大，一丈二尺，著黑色之衣，吐于黑气，住在北方。五者名曰乌旦罗弥，其身长大，一丈二尺，著黄色之衣，吐于黄气，住于中央。此五方之神，各有眷属，一神王者有七万鬼神相随逐。（《灌顶经》，卷七）

又如《灌顶经》卷九，还有把龙王也分为五方，并配之于五色的内容，是东方青龙神王，南方赤龙神王，西方白龙神王，北方黑龙神王，中央黄龙神王。五方神是中国传统宗教中固有的神

^① 见萧汉明：《阴阳大化与人生》，“阴阳学说在哲学上的成就”部分。广东人民出版社，1998年，第314～320页。

祇系统。密教的五方神、五方龙神王等说法都是根据本土传统宗教的神系改编的。(图 6-2)

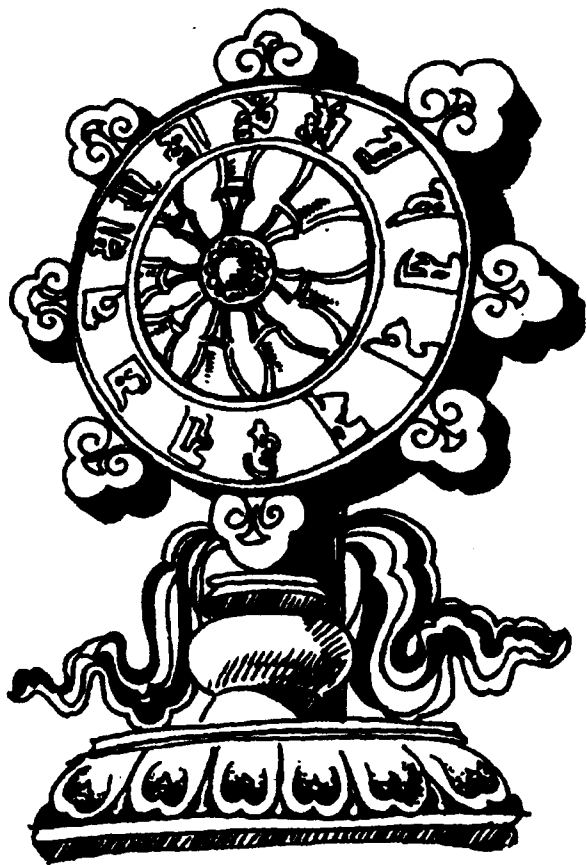


图 6-2 带有密教风格的佛教法轮座

《灌顶经》中，“世尊”有时干脆称为“天尊”，“帝释”有时

称为“天帝释”或“天帝”，“众生”称作“万姓”。经中各方神名，有时用意译，干脆称为“字”。于是，不少神就既有名，也有字，纯是中国人起名方法了。经中的鬼神更是复杂而有趣，如夷国魅鬼、蛮国魅鬼、羌国魅鬼、越国魅鬼、中国魅鬼、百国魅鬼等等。鬼神分为五方，配之五色。有五方五帝，各穿五色衣，各吐五色气。又说震旦国中，有三圣（道教三尊）化导。

又如《安宅神咒经》中所说之神，有青龙、白虎、朱雀、玄武、六甲禁忌、十二时神、日游月杀、六府将军、五星二十八宿等。所说舍宅亦与中土堪輿有关，有南廊、北堂、东厢、西厢及中庭等。

唐代也是道教兴盛的时期，密教很多经咒也吸收道教的说法，甚至在有的秘经中还出现“急急如律令”这一类的词句。

陀罗尼密教最初比较单纯，无非持诵而已。但随着印度咒术的传入，并且经过西域文化的熏染，各种法术都进入到密教中。其中星象占验、测命延寿、服气辟谷、召神驱鬼、伏龙降雨等等内容，在所多有。在《灌顶经》卷末，原来就附有续命法，其他流传一时的不少密教“伪经”中，也有专门讲各种法术的。这样，随着内容愈益芜杂，密教广为流传，深入民间。陀罗尼密教的内容也越来越庞杂，咒术万能、鬼神迷信、神仙方术、万物有灵等原始宗教和民间宗教的内容，几乎都包罗无遗。

易道广大无所不包。中世纪时代，所有阴阳、五行、天干地支、二十八宿等中国文化观念，都是普遍存在的易文化之思想结构中不可分割的内容。唐代宗派佛教中，密宗是与这部分内容结合得最直接、最紧密的。

2. 密教仪轨与《周易》大衍数理

《周易》大衍之数的数理结构，即：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，

天九，地十。（《易·系辞上》）

据《易·系辞传》思想，掌握这些象征天地变化的数字，可以通过筮法开启物智，成就事业，达到天下至理。

此外，大衍之数的数理结构所包含的“数”内容还有：

“大衍之数五十，其用四十有五”；

“天数二十有五，地数三十；凡天地之数，五十有五”；

“太极，四象，八卦，六十四卦，三百八十四爻”；

“十天干，十二地支，六十甲子”；等。

对“大衍之数五十”之说，历代易学家有各种不同的说法：

京房认为，是取十日、十二辰、二十八宿三数之和（ $10 + 12 + 28 = 50$ ）；

马融认为，是取太极生两仪、生日月、生四时、生五行、生十二月、生二十四节气之和（ $1 + 2 + 2 + 4 + 5 + 12 + 24 = 50$ ）；

荀爽认为，是取八卦乘六爻，加上乾坤二用之和（ $8 \times 6 + 2 = 50$ ）；

郑玄认为，是取天地之数五十有五，减去相通之五行之数之和（ $55 - 5 = 50$ ）；

刘歆认为，“是故无始有象，一也；春秋，二也；三统，三也；四时，四也；合而为十，成五体；以五乘十，大衍之数也”。
〔 $(1 + 2 + 3 + 4) \times 5 = 50$ 〕（《汉书·律历志》）

古往今来，人们一直在对大衍之数进行探索，试图从中识断出激荡人心的“天地之道”。

但是，对唐代密教来说，就不仅仅是“识断”的问题了。唐代密教还以之直接运用于秘奥的修法仪轨中。本节主要结合唐代密教的根本经典《金刚顶经》和《大日经》，以及二经系统有关仪轨，与《周易》大衍数理关系，作初步考察。

（1）四方与八方

易文化数理结构，是一个繁杂而又意味无穷的开放式系统结

构。在现实中，这些数理观念，对于人有直接意义的，首先是对应于时间序列及空间方位。在密教仪轨中，这一点表现得尤为明显，在密宗宗经《金刚顶经》和《大日经》中，都有大量内容。如下面这段描述金刚界曼荼罗坛场的文字，较有典型意义：

阿闍等四佛，皆应布置：初从金刚方，画阿闍鞞坛；具以执金刚等四三摩耶尊胜者，想四方佛面，向毗卢遮那坐。

先画执金刚，在阿闍前；次画右，次左，次后，诸部准此。次至宝方宝生坛，圆满金刚藏等；次华方阿弥陀坛，清净金刚眼等；次业方不空悉地坛，金刚毗首等；于馥部中，各于本方，置四波罗蜜。

轮内四隅，置四内供养。初从火天方，顺旋而作，终自在方。外坛四线道之中，置外供养，作法同前。又四角外，作半跋折罗，于四门间，画四摄守门者。于外坛场中，应置摩呵萨垂，具足一切相，能为一切利益，具知法式。

金刚阿闍黎，以无迷乱心，应画诸尊者。

……以大悲意，为一切世间烦恼泥，沉溺五欲乐，令彼退转故。以瑜伽思惟，于如来五种智，我常令安立。

（见《金刚顶瑜伽中略出念诵经》，卷三）

下面作一些分析。

《周易·系辞上》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。”

“太极”至“八卦”之衍生，是遵循倍数递进的原理，即一生二、二生四、四生八、八生六十四的过程。“两仪”就是阳（一）与阴（--），“四象”就是“两仪”重叠而成的四种组合形式：太阳（=）、太阴（=）、少阳（=）、少阴（=）。

如果以“天、地”或“阴、阳”表示“两仪”，则所生“四象”则又同时是时、空的象征。《周易·乾凿度》说：“太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬之节，故生四时。”《周易·系

辞传》孔颖达疏：“四象谓金、木、水、火；震木，离火，兑金，坎水，各主一时。”（见《周易正义》）

以五行以及坎、离、震、兑四正卦比配“四象”，则“四象”的含义中已经自然地包含了空间四方之义。《吕氏春秋·序意》说：“爰有大圆在上，大矩在下；汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地。”这即是“天圆地方”说。地为“大矩”，即为四方。又《列子》张湛注说：

人虽七尺之形，而天地之理备矣。故首圆足方，取象二仪；鼻隆口方，比象山谷；肌肉连于土壤，血脉属于川渚，温蒸同乎炎火，气息不异风云。内观诸色，靡有一物不备。

此说是把“人身小宇宙，宇宙大人身”的观念，进行类比。又如《文子·十守》中说：

头圆象天，足方象地；天有四时、五行、九曜、三百六十日；人有四肢、五藏、三百六十节；天有风雨寒暑，人有取与喜怒，胆为云，肺为气，脾为风，肾为雨，肝为雷。这是将四方、时空、五行观念与人体五脏一起比配联类。

此外，《春秋繁露·人副天数》等古籍中，也有大量类似的说法，有兴趣者请自行参看，恕不赘引。

人仿效天地而所生，他当然就必须时刻保持与天地父母的和谐关系。神秘的数字，占卜问卦，秘法仪轨，在中古时代都通常被认为是最主要的与“天”沟通的手段。《周易·系辞上》说：“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。”那么，怎样才能“通其变”而“极其数”？《易·系辞上》列出一个标明天地之数的公式：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，
天九，地十。

从上列公式中可以看到，十以内的数全被当作天地之象征：奇数象征天，偶数象征地。奇数象天，故又为阳数；偶数象地，

故又为阴数。这便是《周易》数理哲学的立论基础，所谓阴阳八卦，从阴爻和阳爻的数目上看，便也都是些奇偶之数的符号。

《金刚顶经》的“数理结构”有一个很明显的特征，即是以四数结构为天地时空方位及对应的意义框架。从上引《金刚顶经》经文来看，其中的四方时空观念，当然也是加上了中宫，以此而形成五方观念。结果，其不但与五色、五音、（如来）五种智相配比排列，而且，这实际上就已经不是印度古代文化的四方观念，而是本土易文化的四方观念。^①

易文化的四数结构，天然挂联八数。由此，则与四方四隅直接有关的是八方说。如《金刚顶经》中多次说到的“八方诸天神”等内容。（见《金刚顶经》，卷四）。（图 6-3）



图 6-3 中国佛教的徽记和吉祥图案中包含“八方”等观念

八方之说与“八卦”的由来有关。历来有所谓“伏羲始作八卦”的说法。最早提出此说的是《周易·系辞下》：

古者包牺氏（即伏羲）之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之纹，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

^① 印度古代文化中的“四方”（东南西北）观念，无论内容还是表达方式，与此都不同。具体请参见《五十奥义书》（中国社会科学出版社，1984年版）。

这一说法，由于被正史《史记》、《汉书》作为信史所采纳，长期以来广泛流传。

又如《尸子》中说：

伏羲始画八卦，别八节，而化天下。（《北堂书钞》，卷一五三引）

又如影响极大的伏羲则河图以画八卦的说法：

上古伏羲时，龙马负图出于河，其图之数，一六居下，二七居上，三八居左，四九居右，五十居中。伏羲则之，以画八卦。（《古今图书集成·职方典》，卷三八九引）

又如说伏羲于“方坛”之上，听八风之气，而画八卦：

伏羲坐于方坛之上，听八风之气，乃画八卦。（《太平御览》卷九，引《王子年拾遗记》）

由于“八卦”观念的广泛影响，浸染渗透，在中国传统文化中，派生出一大批以“八”为名的现象，它们或直接或间接地与“八卦”相联系，构成蔚为大观的“八方”的世界，体现出这个神秘数字的强大魅力。

如古代中国的众神祇谱中，有数量可观的“八灵”、“八神”一类的组合：

汉代刘向作《九叹》中说：“合五岳与八灵”。王逸注曰：“八灵，八方之神也”。

《史记·封禅书》中说：“（秦）始皇遂东游海上，行礼祠名山大川及八神。求仙人羡门之属。八神将自占而有之，或曰大公以来作之。”

《汉书·武帝纪》中说：元封元年，汉武帝到泰山封禅，时祭八神。并注云：“武帝登太一，并祭名山于泰坛西南，开除八通鬼道，故言用事八神也。”

西汉扬雄作《甘泉赋》，开列出八神名单，具体是：招摇，泰阴，钩陈，当兵，堪舆，壁垒，夔魃，橘狂。

这些皆是附会“八”数，而编造“八神”。但同时八神具体何指并无定说。

上述密教根本经典之一的《金刚顶经》中，对金刚界曼荼罗坛场仪轨的描述，根据内容以及逻辑关系来看，无论是由四方四隅，还是其派生的八方（诸神）观念，都明显与上述内容有深刻渊源关系。

具有神秘性质的密教仪轨吸收这些内容，不但符合外来文化受本土文化影响制约的文化发展基本规律，而且，也是因为二者在内容和形式上都具有互相吸纳的性质。

（2）十数结构

我在研究易学与密教这个命题时，发现不少新的东西，有不少新的感受。其中，使我产生很大兴趣的一个问题是唐代密教金刚界法宗经《金刚顶经》和胎藏部法宗经的《大日经》二部经中，关于数的观念以及构成其体系结构的数理基础有很大不同。这个不同表现在：《金刚顶经》是以四数为数理结构基础，及基本仪轨格式；《大日经》是以十数为数理结构基础，及基本仪轨格式。

以下仅限于从唐代文化背景角度再对《大日经》中涉及的有关问题作一些考察。

正如四数必然联系八数一样，十数也必然联系五数。如：

复以定慧手，五轮内向为拳，建立火轮；以二风轮置旁，屈二虚空相并。……

复次以定慧手，一合为拳，舒智慧手风轮，屈第三节，犹如环相。

颂曰：如是名钩印，诸佛教世者，招集于一切，住于十地位，菩提大心者，及恶思众生。（《大毗卢遮那成佛神变加持经·卷四·密印品第九》）

这是说胎藏部密印。《大日经》中，所有关于密印等内容，

多是以“十”数、“五”数为基本的数理结构。这一点，与《金刚经》比较，可以说是各有鲜明特色。《大日经》这种特色，无论是在教理或密教仪轨方面，都表现得很清楚。

首先，《大日经》中引人注目的十数结构，表现在密教教理的表述上，这方面的内容在经中很多。如：

譬如十方虚空相，常遍一切无所依。

如是真言救世者，于一切法无所依。

又如空中诸色相，虽可现见无依处；

真言救世者亦然，非彼诸法所依处。

世间成立虚空量，远离去来现在成。

若见真言求世者，亦复出过三成法。

（《大毗卢遮那成佛神变加持经·卷六·说菩提性品第二十四》）

其次，《大日经》中，引人注目的十数结构，突出地表现在密教仪轨的表述上。这方面的内容在经中也很多。如：

由此作礼真实言，即能遍礼十方佛；

右膝著地合爪掌，思惟说悔先罪业。

（《大毗卢遮那成佛神变加持经·卷七·增益守护清净品第二》）

又如：

先以三补陀，风轮在于掌。

二空及地轮，内屈犹如钩。

火轮合为峰，开散其水轮。

旋转指十方，是名结大界。

用持十方国，能令悉坚住。

是故三世事，结诸方界等。

（《大毗卢遮那成佛神变加持经·卷七·供养仪式品第三》）

在《大日经》中，还有大量的“十地位”、“十方界”、“十善

道”、“十方虚空”、“十方佛”、“十方无量世界”、“十方国”、“十力”，以及“五方”、“五色”、“五轮”、“五音”等十数为基础的数理观念。其中的五数观念则是从十数中衍出。这种衍生性质与《金刚顶经》中的八数是从四数衍出的道理是一样的。这个问题颇发人兴味。

《大日经》中大肆渲染张扬的十数数理结构，或应该与唐代崇十的世风有关。

在中国古代两大盛世——汉与唐，“五”和“十”是具有时代特征的两个圣数。汉人喜爱“五”，唐人偏好“十”，在历史上都很引人注目。

唐代之崇“十”，反映了那个超越前世的开放大国的兼容并包、开阔博大的文化风格。

十数从何而来？为何用十数就表明“兼容并包、开阔博大的风格”？这是有深刻原因的。《周易·系辞上》说：“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。”怎样是“通其变”而“极其数”？《周易·系辞上》标明天地之数曰：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。”掌握这些象征天地变化的数字，能开启物智，成就事物，包容天下。汉代大易学家京房说：

故易卦六十四，分上下，象阴阳也。奇偶之数，取之于乾坤。乾坤，阴阳之根本。（《京房易传》，卷下）

初为阳，二为阴，三为阳，四为阴，五为阳，六为阴。

一、三、五、七、九，阳之数。二、四、六、八、十，阴之数。（《京房易传》，卷下）

这便是《周易》数理哲学的立论基础。也就是说，十数被当作天地之象征：十数之内，奇数象征天，偶数象征地。

奇数象天，故又为阳数；九，为天数之极。

偶数象地，故又为阴数；十，为地数之极。

不仅如此，十还是占筮中的“成数之极”，其所能够表示的意义很多，如表示神秘的圆满，等等。唐代世风，普遍崇十，即是出于《周易》数论的这种影响。再进一步追根溯源，十数与十天干有关。十天干是由甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十个汉字所组成的一组基于十进位观念的循环记数系统。这些汉字或许原本并不包涵数的观念，只是在被假借为天干，用来记日记时后，才成为时间的尺度，并具有了神圣的象征功能。它往往以类比的方式，将自然现象与社会现象互相比照，从而随着历史时空的延续，使天干记数日益成为天人合一观念的神秘投影。

《左传·昭公七年》中说：“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。”这是以天人合一、十数相应的简单类比，来论证天地贯通的普遍意义，以及现实社会中的秩序合理性。

阴阳数术家依据十干与阴阳五行的组合搭配，设制出“十干合”原理。指十天干中一阴一阳相合，即：甲（阳木）与己（阴土）合，乙（阴木）与庚（阳金）合，丙（阳火）与辛（阴金）合，丁（阴火）与壬（阳水）合，戊（阳土）与癸（阴水）合。每一对组合都将引申出一种伦理道德上的意义，作为进一步判断吉凶、预测命运的前提条件。这种意义具体如下：甲与己何名？为中正之合；乙与庚何名？为仁义之合；丙与辛何名？为威制之合；丁与壬何名？为淫暱之合；戊与癸何名？为无情之合。十干合的结果，再与五行相匹配组合，即成所谓“十干化气”，具体如下：

甲己合化土，乙庚合化金，丙辛合化水，丁壬合化木，戊癸合化火。（以上均见：《三命通会·论十干合》）

星命家又依据十干合所化成的五行之气生克情况，去推断人的禄命，以十干配十二支，叫做“十干禄”，具体如下：甲乙配寅卯，居东；丙丁配巳午，居南；庚辛配申酉，居西；壬癸配亥子，居北。

十干就支神为禄，即甲禄寅，乙禄卯，丙禄巳，丁禄午，庚禄申，辛禄酉，壬禄亥，癸禄子。

阴阳数术家关于“禄”的解释，是这样说的：“禄，爵禄也，当得势而享。”（《三命通会·论十干禄》）

星命家又把禄在年支者称为岁禄，禄在月支者称为建禄，禄在日支者称为坐禄，禄在时支者称为归禄。所有这些玄奥命理，全由神秘的十干纪数衍生而来。

十天干不仅被作为时间的尺度，亦用于方位的代称，具有空间方位的意义。如《尚书·皋陶谟》中说：“娶放涂山，辛壬癸甲”。意思就是以天干指代四方，意为大禹娶了涂山氏之女后，就忙于四方治水。

这种以天干表示方位的用法，在古代诗文中常见。如宋李弥逊《将到金陵投宿鸟江寺》诗：“辛壬癸甲常为客，南北东西只问山。”（《筠溪集》，卷一五）“辛壬癸甲”四天干的使用，与上诗相同。也是明显将天干与方位对举，表示一种空间意境。

那么，应该如何认识十天干所具有的时间和空间交互的意义？换句话说，天干字构形本身是怎样反映远古人类的时空观的？按照许慎《说文解字》的说法，天干字创制之初，时间与空间的概念就是相互依存，统一在一起的：

（甲）：东方之孟，阳气萌动，从木，戴孚甲之象，一曰：人头宜为甲，甲象人头。成于木之象。

（乙）：象春草，冤曲而出，阴气尚强，其出乙乙也。乙承甲，象人颈。

（丙）：位南方，万物成，炳然，阴气初起，阳气将亏。从一人内，一者阳也。丙承乙，象人肩。

（丁）：夏时，万物皆丁实。丁承丙，象人心。

（戊）：中宫也，象六甲五龙相拘绞也。戊承丁，象人胁。

（己）：中宫也，象万物辟藏拙形也。己承戊，象人腹。

(庚): 位西方, 象秋时万物庚庚有实也。庚承己, 象人齐(脐)。

(辛): 秋时万物咸成熟, 金刚味辛, 辛痛即泣出。从一从辛, 辛, 罪也。辛承庚, 象人股。

(壬): 位北方也, 阴极阳生, 故易曰“龙战于野”; 战者接也。象人裹妊之形, 承亥壬以子, 生之叙也。与巫同意。壬承辛, 象人胫, 胫任体也。

(癸): 冬时水土平, 可揆度也, 象水, 从四方流入地中之形。癸承壬, 象人足。

许慎的解说, 本依据小篆, 也掺杂有阴阳五行说的成分。这一解释, 将十天干的时间序数与宇宙万物的生成过程结合起来, 不仅以春夏秋冬四季表示了万物生长的完整序列, 亦以东南西北四方表征了天干代表的方位。

董仲舒《春秋繁露·阳尊阴卑》中曰: “天之大数毕于十……人亦十月而生, 合于天数也。”

这样, 十, 被化作至尊的象征。并且, 在“体用一如”的意义上, 被视为“天人感应”、“天人同构”的尊严体现。

以十为尊, 在盛世大唐文化中, 比比可见。如:

唐初把全国行政区域划为“十道”: 关内道、河南道、河东道、河北道、山南道、陇右道、淮南道、江南道、剑南道、岭南道。

开元中, 又划定境内州府为“十望”, 即宋、毫、滑、许、汝、晋、泯、虢、卫、相十州。官制也常取数以“十”, 如太子卫分置“十率”, 即左右卫率、左右内率、左右司御率、左右清道率、左右监门率, 其衙则称“十率府”。

唐代文人雅集, 不再同南北朝时那样称“七子”之类, 而以“十”冠之, 开始叫“十才子”之类, 如“大历十才子”(卢纶、吉中孚、韩翃、钱起、司空曙、苗发、崔峒、耿湋、夏侯审、李

端)；“方外十友”(陆余庆、赵贞固、卢藏用、陈子昂、杜审言、宋之问、毕构、郭袭微、司马承慎、释怀一)；“仙宗十友”(司马承慎、陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章)等。

艺术界亦风行崇十。如书法以“十体”名世，“玄度十体”是：古文、大篆、八分、小篆、飞白、倒薤、散隶、悬针、鸟书、垂露。又如“怀素十体”是：古文、大篆、籀文、小篆、八分、隶书、章草、行书、飞白、草书。又如称诗歌有“十体”、“十势”，“十体”是：高古、清奇、远近、双分、背非、虚无、是非、清洁、覆粧、阖门；“十势”是：狮子返掷，猛虎踞林，丹凤衔珠，毒龙顾尾，孤雁失群，黄河侧岸，龙凤交吟，猛虎投涧，龙潜巨浸，鲸吞巨海。

又如唐代音乐有“十部乐”：燕乐、清乐、西凉、天竺、高丽、龟兹、安国、疏勒、高昌、康国。从“十部乐”名还看得出，是体现了各民族文化的丰富多彩。

崇“十”之风，反映了唐代兼容并包、开阔博大的文化风格，在佛教中，尤为其灿然可观。

如唐代佛教大宗华严宗，从智俨、法藏，到李通玄、澄观，他们的教理思想反映在文章著作中，无不是以十为基本的数理结构。如：“十玄门”(智俨：《华严一乘十玄门》)，“五十要”(智俨：《华严五十要问答》)，“十玄义”(法藏：《华严经旨归》)，“十义门”(法藏：《华严经义海百门》)，“十无尽”(澄观：《华严法界玄镜》)，“方广十义”(澄观《华严法界玄镜》)，“理事逆顺十门”(澄观：《华严法界玄镜》)，“理事交参十门”(澄观：《华严法界玄镜》)，等等。

当然，华严宗的宗经《华严经》，本身也是体现了崇十倾向。再从上文论述李通玄易佛思想的内容中也同样可以看出，十数结构对其理论架构的重要意义。

而同样是在盛世大唐发展产生出来的中国佛教密宗中，在一行大师参与翻译，并且很可能是在翻译过程中起主要作用的情况下，在其所译密经以及教理仪轨之中同样体现了崇十的时代风格，也就很正常。

(3) 密教秘奥仪轨中的易象易理

密教特征之一，本是以修持为重，而不是同“显教”那样以教理为重。因此，要了解密教与易学关系，同样也不能只着眼于教理逻辑方面，而必须深入到密仪修持方面。但是，问题在于，密仪修持本来具有“秘密”性质，这种“秘密”性质常使逻辑语言感到无能为力。这是探讨这一问题的特殊为难之处。

对于这个问题，检视密籍，初看似羚羊挂角，了无痕迹；再读，如雪泥鸿爪，若有若无；而品味细思，就会觉得易理密意水乳交融，易道真如互映互射。正好比天光海波，得大自在。

下面以《大日经》系统仪轨为主，作些粗浅讨论。《大日经》系统一般有四大仪轨，即：

“广大轨”（《大毗卢遮那经广大仪轨》）；

“摄大轨”（《摄大毗卢遮那念诵仪变加持经成就瑜伽》）；

“青龙轨”（《大毗卢遮那成佛神变加持经成就瑜伽》）；

“玄法轨”（《大毗卢遮那成佛神变加持经成就仪轨》）。

四大仪轨中有大量的五方、五轮（地轮、水轮、火轮、风轮、空轮）、五色、五音的描述和述说内容。如“广大轨”中，以五音为真言，在五音持念之中，须同时而分别观想“五形”及所包含的“五轮”、“五色”。如：

“虚空形”，空轮，玄色含融一切色；

“半月形”，风轮，青黑色；

“猛焰形”，火轮，烈火色；

“九重月形”，水轮，洁白色；

“黄金铛形”，金刚地轮，金黄色；

并说真言偈曰：

由真言印力，加持器世界；

五轮皆成就，如诸佛国土；

种种宝庄严，宝树多华果；

遍满法界中，清净极严洁。

又如说八方佛，各观音声光轮，如本尊三昧，得成就悉地，谛观白莲华，八叶广大，八方佛俱成如来身，各居方隅。具体如下：

东方叶华座，是宝幢如来，色如日晕；

南方叶华座，是开敷华王，金色光明；

北方叶华座，是鼓音王，离恼清凉色（月光之色）；

西方叶华座，是无量寿佛，色如阎浮金（地金之色）；

东南叶华座，是普贤菩萨，满月之形色；

西北叶华座，是观世音菩萨，色如红苹梨；

西南叶华座，是文殊菩萨，郁金色；

东北叶华座，是慈氏尊者（弥勒菩萨），黄金色。

八隅之“上”，乃是“中央法界性，圆明广大轮”，“金色具瑤耀”，是“大日正觉尊”位，即“大日如来”位。大日如来“以八曼荼罗”，“甚深圆镜中”，“应愿济众生”。此大日如来，“辉焰过众电，生种种金光”。（图 6-4）

此乃“正受相应身”，能达“寂然三摩地”。

“法界性”是“圆明广大轮”，是“虚”，能“圆照四方”，是在“上”位。

“正受相应身”是悉地，是“实”，也可以说是在“下”位。

因此，八隅之中，本隐含有八卦方位在内。同时，又涵有“上”、“下”二方位。故仍是圆满“十”位，十数结构。

又如“摄大轨”中的大量五方之说，显然都包含有与易理五行之说有关的五色、五声及五时内涵（恕文繁不便一一转录，具



图 6-4 中土密教风格的佛像

体请参见：《摄大毗卢遮那念诵仪变加持经成就瑜伽·大菩提幢诸尊密印标帜曼荼罗仪轨第二》，以及《大毗卢遮那成佛神变加持经成就瑜伽·莲华胎藏菩提幢标识普通真言藏广大成就瑜伽下》）。可能还值得特别一提的是，前一仪轨（即《摄大毗卢遮那念诵仪变加持经成就瑜伽》），是中天竺轮波迦罗译，一行笔授，即也是一行参与翻译的。

又如“青龙轨”（《大毗卢遮那成佛神变加持经成就瑜伽》）中，还出现了以圆相以及半月相、三角相、方相等图相来说明胎藏界曼荼罗的描述，可能与易相也有一定联系，具体请见如图（图 6-5）。

一般常有人说，密教修持与《周易》及道家多有相通之处。

但是，如何相通，其相通之处是在哪里，说者实际上往往也不太清楚，想当然而已。不过这个“想当然”还是有道理的，并非空穴来风。

实际上，密教修持与《周易》及道家，确是多有相通之处。尤其是与被誉爲千古丹经王的《周易参同契》，在密法修持中有极深的契合内容。这个方面的内容在密教中多属秘而不宣者，但是也有端倪可寻。如《大日经》中说：

尔时金刚手
白佛言：世尊，
云何火炉三摩地？
云何而用散洒？
云何顺敷吉祥草？
云何具缘众物？
如是说已。

(偈曰：)

尔时金刚手，白佛言世尊：

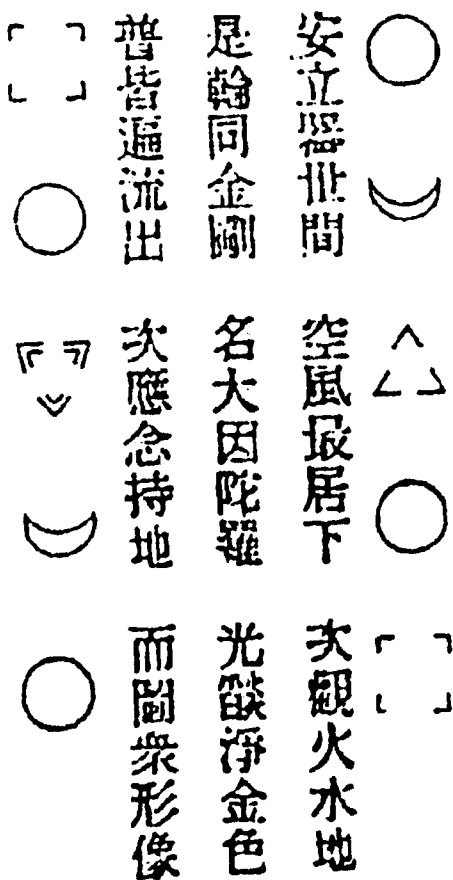


图 6-5 《大毗卢遮那成佛神变
加持经成就瑜伽》(青龙轨)
经文中的部分图相

云何火炉定？云何用散洒？
顺数吉祥草？云何具众物？
佛告秘密主，持金刚者言：
火炉如肘量，四方均相等。
四节为缘界，周遍金刚印。
藉之以生茅，绕炉而右旋。
不以末加本，应以本加末。
次持吉祥草，依法而右洒，以涂香华灯。
次献于火天，行人以一华；
供养没栗茶，安置于座位。
复常用灌洒，应当作满施，持以本真言。
次息灾护摩，或以增益法；
如是世护摩，说明为外事。
复次内护摩，灭除于业生。
了知自末那，远离色声等。
眼耳鼻舌身，及与诸语意；
皆悉从心起，依止于心王；
眼等分别生，及色等境界。
智慧未生障，风燥火能灭。
烧除妄分别，成净菩提心。
此名内护摩，为诸菩萨说。
（《大毗卢遮那成佛神变加持经·卷六·世出世护摩法
品》）

作为一种秘法，本不可从文字上一概而论。但是，其“火炉定”的修法很可能与《参同契》有渊源，这一点是可以看得出来的。

同时，“藉之以生茅”云云，也同样很容易使人联想到易《大过》卦的“藉用白茅”。《易·系辞上》解说卦意云：

苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也，以往，其无所失矣。此说意境，与上引密法意味是一致的。

密教肯定人的深层意识中潜藏着强大功能，并在长期的修炼实践中以人体为实验室进行着开发心灵潜能的实验。实际上现代科学也不否认人的直觉和灵感，可以认识事物的本质，引发创造性思维。如瑞士现代分析心理学家荣格（Jung）断定人的心理是由感觉、思维、情感、直觉组成的四分结构（Quaternity），他认为，人的心理上必然有一种功能，它使我们确知有什么东西存在着（感觉）；有第二种功能，它能确认存在的东西是什么（思维）；有第三种功能，它表明那东西是否适合我们的需要，我们是接受它还是拒斥它（情感）；以及第四种功能，它暗示我们，那些东西从哪里来，到哪里去（直觉）。其中，直觉是占据特殊地位的心理功能，是一种深层的心理意识，荣格认为直觉具有前知的预测能力。

佛教唯识学中，直觉属第七识（末那识）和第八识（阿赖耶识）的功能。唯识学认为阿赖耶识中藏有“无漏种子”，是真如心体，不仅能遍知宇宙间一切因果，还具有心能转物的神通。佛教认为，心物一元，修定、修止、修观、修禅都是为了开发阿赖耶识，可以获得正等正觉的神通。这种思路与道教内丹学也有相通之处。而密教的密法修炼与之也都可以“会通”。

3. 密教与天文数术

佛教从古天竺（印度）传来，许多古代印度文化也随同佛教同时进入中国。随同佛教传入中国的古印度文化中，“天文学”是其中之一。它同中国传统的“天学”等一样，其中既有科学的内涵，也有附会人事的成分。

历代佛教高僧为了弘传佛教，往往将各个知识系统与佛教思

想融合会通，这叫做“藉文弘教”、“藉医弘教”、“藉艺弘教”，当然，同样地，也有不少人“藉术弘教”、“藉数弘教”等等。

历代高僧勘天观象、卜算吉凶，以为弘法重要手段的人不少。如东晋名僧于法开“除病疗疾”，以“自利利人”（《世说新语·文学》刘孝标注引），同时他又“才辩纵横，以数术弘教”（《名德沙门题目》）。这在当时也可以说是常见事例。

历代《高僧传》中，多载有通晓天文历算者。兹图列如下（图 6-6）。

古代天文数学学中有“七曜术”之学。上表中的“七曜术”之“七曜”，指日、月及金、木、水、火、土五星；“九章”，即古《算经十书》中的《九章算术》。

上表中所列截止至唐代时的高僧之所学天文、七曜、数术等，涉及天文学、数学、气象学之类学科。

唐代重要佛教学者道宣，曾具列唐初律寺（主要弘扬戒律宗的佛教寺院）中的“数算众具”如下：

第一类，“现有数具”：目翳、悬测、商度、方衡、筹算，等；

第二类，“杂珠数法”：水晶、琉璃、杂色珠，等。（详见道宣：《量处轻重仪本》）

第一类的“目翳”、“悬测”，可能是用于堪輿及建筑设计及施工等方面的测量用具；“商度”、“方衡”，可能是指度量衡用具；“筹算”及各色“杂珠数法”，可能就是算具。历算之学在佛教中的发展，由于史籍记载往往简略，又往往同谶纬占卜相掺杂，玉石莫辨，除一行之外，诸高僧的学问究竟如何，现已较难确知其详。

僧名	朝代	具体事迹	出处
安世高	东汉	七曜五行之象风角云物	梁《高僧传》卷一
康僧会	孙吴	博览六经综涉天文图纬	同上,卷一
道安	西晋	阴阳算数皆通	同上,卷五
于法开	东晋	数术弘教	同上,卷四
鸠摩罗什	后秦	阴阳星算,莫不毕尽	同上,卷二
求那跋陀罗	宋	该博天文书算	同上,卷三
僧舍	宋	笃志天文算术	同上,卷七
僧范	北齐	洞晓七曜九章	《续高僧传》卷八
道辩	北齐	偏解数术	同上,卷二十五
法运	隋	洞幽算历五行	同上,卷二十五
善慧	唐	精通九章律历七曜	同上,卷二十八
慧斌	唐	尤明九章七曜	同上,卷二十
一行	唐	精通阴阳天文算术讖纬	《宋高僧传》卷五及《旧唐书》《新唐书》等

图 6-6 汉晋南北朝隋唐高僧精通“天学”者部分名录

一行是被人们视为最具有神秘性的密教的一位大师。同时,“博览经史,尤精历象,阴阳、五行之学”。据唐人记载,唐玄宗曾召见一行,问他:“卿何能?”一行答:“唯善记。”玄宗以《宫人籍》试之,一行过目成诵。(郑处海:《明皇杂录补遗》)可见一行的记忆力也出众。

一行造历,是唐代佛教密宗足以辉映后世的业绩之一。

开元年间,一行造成著名的《大衍历》。《旧唐书·历志》中载其事曰:

开元中，僧一行精诸家历法，言《麟德历》行用既久，晷纬渐差。宰相张说言之，玄宗召见，令造新历。遂与星官梁令瓚先造《黄道游仪图》，考校七曜行度，准《周易》大衍之数，别成一法，行用垂五十年。（《旧唐书·历志一》）

《大衍历》主要特征之一，是采用《周易》大衍数法。《旧唐书·历志》载《大衍历》共七篇：“大衍步中朔”、“大衍步发敛术”、“大衍步日躔术”、“大衍步月离术”、“大衍步轨漏”、“大衍步交会术”、“大衍步五星术”等（《旧唐书·历志三》）。自开元十六年（728年）起，《大衍历》施行十九年。它是当时最先进的历法。《新唐书·历志》中评论《大衍历》：“自《太初（历）》至《麟德历》，有二十三家，与天虽近而未密也。至一行，密矣。其倚数立法，固无以易也。后世虽有改作者，皆依仿而已。”可知当时就对一行《大衍历》评价很高。

注意上引这段评论中还具体指出，一行《大衍历》之所以能达到很高水平，乃是因为其应用的手段是“倚数立法”，也就是说，是因为直接援用《周易》大衍之数的方法，所以才能超越前代历法水平，并使后世历法多只能据《大衍历》“依仿而已”，即模仿《大衍历》而造新历。

只要看一下新、旧《唐书》中所刊《大衍历》具体内容可知，一行《大衍历》全部是用《周易》大衍数法而成。这一点，坦率地说，对于本世纪以来传统文化以及易学研究中断过之后的许多人而言，的确会是一个难解之题，甚至是难堪之题。

然而，谁又能否定一行《大衍历》的“科学性”呢？

一行也重视仪器验证。如他造历时，先请梁令瓚等人与工人一起“创造黄道游仪，以考七曜行度”，与前代诸家历法“互相证明”。由此可见一行身上是时时体现着现代语言所谓的严谨“科学精神”的。

二、功格昊穹，晖华史册

（一）“天文”学在中国传统文化体系中的含义与性质

人们把一行称之为“天文学家”。但是，如果以现代意义上的“天文学家”这个概念去衡量一行，有些人面对这样一位既是佛教的密教大师、又是一个大“科学家”（天文学家）的人物，可能会觉得困惑（以及难堪）：“科学”和“迷信”这两张标签，该给一行贴的是哪一张？

“天文”一词，与之对应的英文词汇为 astronomy，即现代意义上的天文学。但是在中国古代，“天文”这个概念在内涵和外延上，都是有所不同的。“天文”是被包含在“人文”概念之中，作为一个与人间的祸福灾祥有关的“天象”概念来理解的。《周易·系辞》中说：“仰以观于天文，俯以察于地理。”《周易·彖传》中说：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”都是此意。《晋书》中说：

明帝问黄权曰：“天下鼎立，何地为正？”对曰：“当验天文；往者荧惑守心而文帝崩，吴、蜀无事，此其征也。”（《晋书》卷十三，《天文志》引《蜀记》）

这就是以“天文”指称“人文”所衍生的“天象”，所举出的具体事例，则是火星（荧惑）停留在了心宿（“守心”）这一种“天文”现象。

因此，对当时人而言，“天文”是用以指仰观天象以占知人事吉凶的学问。《易·系辞上》反复陈说：“在天成象，在地成形，变化见矣”、“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”，

皆是此意。还有更明确的论述：

是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。

河图洛书是“天生神物”，“天垂象，见吉凶”即是说天地变化，“圣人”则之、效之，这才能够明了治世之理。班固作《汉书·艺文志》，在“数术”中列“历谱”、“五行”、“蓍占”、“杂占”、“形法”，共五派，计百九十家；其中，我们从这种分类中，也可见当时学者及社会思想一般观念中，“天文”与“数术”以及“历谱”、“五行”、“蓍占”、“杂占”、“形法”之类，都是差之不多的一回事。班固举“天文二十一家”，论定说：“天文者，序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象。圣王所以参政也。”班固所论各门学术之性质，以及各门学术在统一价值标准下的思想结构中之作用问题，已如本书第一章中所述。其论“天文”之学的性质，正代表了此后两千年中国社会中的传统看法。

“天文”含义及性质既是如此，可知是类似今天我们所说的“星占学”，那么对译的英文就应该是 astrology。实际上，天文学与星占学有密不可分的关系，这也是古代全世界各民族的普遍现象。

中国历代史书中的《天文志》，实际上也都是典型的星占学文献。这类文献中最早的《史记·天官书》，从书名上尤可见“天文”一词，乃是由天象引伸为星占学：天官者，天上之星官，即天象，亦即天文。后人常以“天文星占”并称，正是因为此。并非像一些现代学者那样，将“天文”与“星占”析为二物。而从这个意义上说，中国古代文化中的“天文学”，又不是能简单地同西方语言对应的，无论 astronomy，还是 astrology，都欠确切。翻译时，应根据具体情况而定。

星占学被人们视为是天象对人事的警告或嘉许。再具体一点，天命与天意究竟通过怎样的机制为世人所知？理解、解释天

命和天意又遵循怎样的原则？这就是中国古代的“天文学”要解决的核心问题。

在古代中国星占学家心目中，天人合一、天人感应这样一幅宇宙图景之完备、具体和生动，为一般现代人难以想象。长沙子弹库出土楚帛书甲篇，是迄今所发现的古代中国星占学文献中年代最早的一种，文中说：

帝曰：繇敬之哉！毋弗或敬。惟天作福，神则格之；惟天作妖，神则惠之。钦敬惟备，天像是则，咸惟天口，下民之戒，敬之毋贰！

又如司马迁在《史记》中说：

日变修德，月变省刑，星变结和。凡天变，过度乃占。国君强大，有德者昌；弱小，饰诈者亡。太上修德，其次修政，其次修教，其次修禳，正下无之。夫常星之变希见，而三光之占亟用。日月晕适，云风，此天之客气，其发见亦有大运。然其与政事俯仰，最近大人之符。此五者，天之感动。为天数者，必通三五。终始古今，深观时变，察其精粗，则天官备矣。（《史记》卷二十七：《天官书》）

文中的“三五”，司马贞《索隐》中解曰：“三谓三辰，五谓五星”，“三五”即指日、月、恒星和五大行星。与这些天体有关的所有天象都与人事相符，与人间“政事俯仰”。无论“修德”、“修身”、“修政”、“修教”、“修禳”等等，都是社会政事管理中不可或缺的内容。这些方面若未得修治，则上天即“感”而“动”，始而示警，呈现种种不吉天象，终而降罚，甚至发生天命转移、改朝换代的最重大事件。

除历代官修史书《天文志》外，这样的天人景观，在历代星占学著作中也同样如此强调。传世最重要的星占学著作之一的唐代李淳风《乙巳占》自序中说：

昔在唐尧，则历象日月，敬授人时；爰及虞舜，在睿机

玉衡，以齐七政。暨乎三王五霸，克念在兹，先后从顺，则鼎祚永隆，悖逆庸违，乃社稷颠覆。是非利害，岂不然矣。斯道实天地之宏纲，帝王之壮事也。

其中所谓“敬授人时”，绝非现代流行论著中所解释的“安排农业生产”云云，而是指政事安排。“民之所欲，天必从之”、“天视自我民视，天听自我民听”等说法，都内在相通。天命归有德者。与此相对应，在星占学家看来，上天对人间事务的感应，是道德至上、赏善罚恶的。星占家言的理论基础建立在儒家天命观念之上，其中论述与儒家之旨相合，乃至动辄称引《周易》乃至《尚书》等经典，绝非为点缀而妄攀引。

当大唐盛世之际，中国佛教的发展，出现了密教这一种教派，这使人们总有一点不很容易理解的地方：为什么密教这种最为“迷信”的东西，出现在这个中国古代科技文化最为昌明的历史时期呢？根据以上的分析，也许可以稍稍解答一部分问题。也就是说，当时的人们，正是觉得与“天意”最接近的时代，“天”对世间的人们，也正是最为亲近的时候。

还可以再提一下一行之与禅宗的关系问题。上文已提到，一行之师是禅门大领袖普寂。普寂是当时全国禅门领袖。神秀寂后，普寂代师统领，“天下好释者，咸师事之”（《旧唐书·神秀传》）。普寂有多种神异传说，他门下常以神异炫世，是一种宗风（在这点上与神秀宗风有所不同）。如普寂弟子灵著（691—746年），“领悟宗风”，入长安传禅，“将终，寺中极变怪，盖法门梁栋之颓挠也”（《宋高僧传·灵著传》）。可知其禅风有神通灵异一类内容。历史上的禅宗，有以“空智”思辩见长者，也有以禅异动人炫世者。中国密教的成熟，以至唐代密宗的兴起，与后者乃有很大关系。

一行本出身于普寂禅门，在一行临终之前，还曾特赴嵩山谒礼本师，可证师徒之间情份甚深。这也是一个可以注意的问题。

唐代禅宗与五代、宋之后五家禅专业重智轻悲的基本趋势实际上是有较大不同的。唐代禅宗作风中的更多与密教相通相似之处，原因也正在此。这一点，也是治禅史者目前普遍关注不够的问题。

实际上，迄今为止，很多人觉得不可索解：何以最“迷信”的“封建迷信”（指佛教中最为神秘的密教），与中国历史上最为尖端的科学技术“天文学”会如此紧密地结合在一起？

近几十年来，对一行的评价，实际上是学术界一个比较令人难堪的话题。一方面，对一行在“天文学”及中国科学技术史上的巨大贡献，不能予以肯定；另一方面，又因其佛教僧人的身份，尤其是密教大法师的身份，又似乎不能不进行不断的贬斥，以示某种虚假性的所谓“立场”。当然，我相信大多数人这样做时，只是表明正面对学术史上一个需要解决的难题。

只有以客观态度对待古代“天文学”，这样去理解一行，才可能较为切近地了解他：为什么他是一个密教的大师，同时恰恰又是他，成为中国历史上最伟大的“天文”学家。

（二）一行之“大衍历”：从现代科学角度的评价

一行精通易学，《大衍历》顾名思义即是以《周易》大衍之数，作为其“天文学”上所有测算的理论基础以及方法。如一行在《大衍历》（728年）“大衍步五星术”中谓其算法曰：“求平合入爻象历：置积年，各以其星变，以差乘之，满乾实去之，不满者，以大衍通法约之，为日”；以减平合日算，得入历算数。（《旧唐书·历志·大衍步五星术》）文中所说的“平合日算”，是所求之年的冬至之夜半，至其后最近的一次五星平合之间的时距；“入历算数”，是该次五星平合与“五星爻象历”的起算点之间的

时距。《大衍历》全部算法，都是以大衍数配合《周易》卦爻象基础上进行的。

1. 一行在“五星近日点黄经进动值测算”方面的成就

至宋代《纪元历》(1106年)以及《统元历》(1135年)以前的各种历法,五星近日点黄经的计算方法均与一行法相同。有学者指出,这些算法中,唯唐代的《宣明历》(822年)的算法与一行稍异,但实质上仍然是用一行算法。

《大衍历》木、火、土、金、水五星近日点黄经每年的进动值分别为 $40''$ 、 $37''$ 、 $27''$ 、 $36''$ 和 $160''$,它们与理论值之差,分别为 $18''$ 、 $29''$ 、 $44''$ 、 $15''$ 和 $104''$ 。陈美东先生著《古历新探》一书,其第十五章列有《大衍等历五星近日点黄经及其进动值精度一览表》,^①由表中可见,《五纪历》(762年)所取进动值有参照《大衍历》者,但是也较《大衍历》有所进步。《宣明历》和《应天历》(960年)二历所取之进动值大约属于一个系统,其误差很大,较《大衍历》和《五纪历》而言,则是一种退步。《崇玄历》(893年)和《乾元历》(981年)以后各历,木、火、土、金、水五星近日点每年进动值,均取 $35''$ 左右,其中又仅《仪天历》(1001年)金星取 $42''$,稍大一些。它们与理论值之差分别为 $23''$ 、 $31''$ 、 $35''$ 、 $16''$ 和 $21''$,此中除水星有很大进步外,其它四星均与《大衍历》大同小异,可见历代历法受《大衍历》的影响之大。

科学史家陈美东先生指出:

五星近日点进动这一天文现象的发现,并开始给予定量的描述这件事本身,在我国古代天文历法史上都是十分重大的事件,它与月亮近地点进动,黄白交点退行,冬至点退行

^① 陈美东:《古历新探》,沈阳,辽宁教育出版社1995年版。

等的发现，是可以等量齐观的。……

在以上所述的各种算法中，我们认为一行算法是最为简捷明了的，它不但显示了五星近日点进动这一明确的天文现象，而且其进动是每年均匀的，这与我们现今所了解的事实是比较符合的。而姚舜辅、刘孝荣（使用该法的《开禧》、《成天》二历除外）、赵知微和郭守敬等人的算法，则把五星近日点变动的描述大大复杂化了，或大进小进，或大退小退，或不进不退，变动不定，这与实际情况是不相符合的。^①

从这个评价中可以看出，用现代天文学的标准看，一行用《周易》大衍之数为基础算法，并在此基础上创造的“天文学”成就，达到了极高的科技水平。

按现代天文史学界的观点，我国古代对于五星近日点黄经及其进动值的测算的起始年代，比古希腊和古印度为晚。但是我国的“天文”学家独立地开展了这方面的工作，走了一条自己的独立的发展道路。“自一行起，对于五星近日点黄经测算的总水平，已经超过了托勒密^②，对于进动值的测算，则较托勒密互有优劣”。^③ 这也就是说，一行的“天文”学代表了当时世界上最尖端的科技成就。（图 6-7）

2. 一行“五星入气加减法（五星运动的不均匀性及其改正方法）”方面的成就

五星运动的不均匀性现象及其改正方法，现代天文史学上统称为“五星入气加减法”。这一方法，是由我国北齐的张子信大约于公元 560 年最早发现和提出的。其后，刘焯的《皇极历》

① 陈美东：《古历新探》，辽宁教育出版社 1995 年版，第 426 页。

② 托勒密（Ptolemy），古希腊天文学家。

③ 陈美东：《古历新探》，辽宁教育出版社 1995 年版，第 432 页。

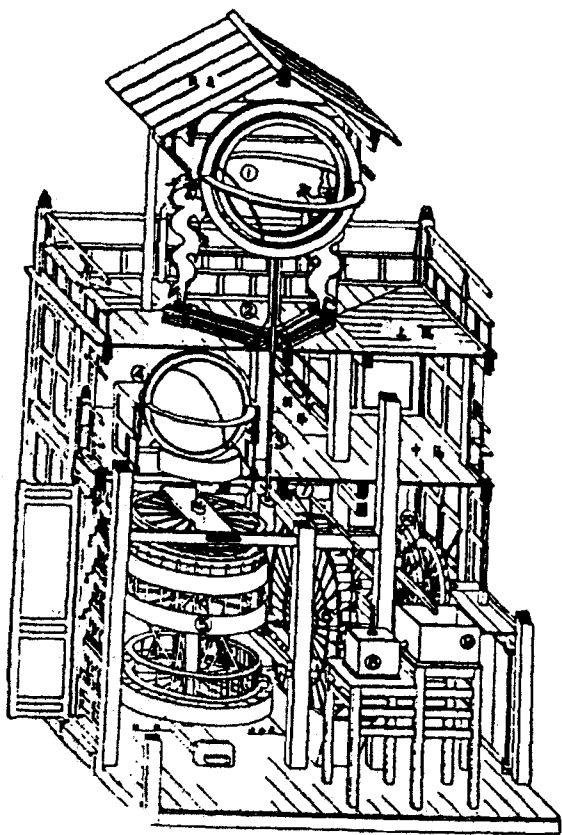


图6-7 一行梁令瓚水运浑象图之一：仪象台总图

- ①浑仪，②圭表，③天柱，④浑象、地柜，
⑤机轮，⑥枢轮，⑦天衡。

(604年)，张胄玄的《大业历》(607年)，傅仁均的《戊寅历》(619年)，李淳风的《麟德历》(665年)和徐承嗣的《正元历》(783年)等五种历法中，均因循张子信之法，只是在具体数值

上稍有修正。

自一行《大衍历》开始，对“五星运动不均匀性引起的改正值”的表述与计算，从形式到内容都发生重大变革。这之后的历法就多因循《大衍历》了。《大衍历》是以表格的形式给出该值的，该表格称为“五星爻象历”（这在《宣明历》中称为“五星平见加减历”，在《崇天历》以后的各历法，则均称之为五星“盈缩历”）。

陈美东先生指出：

五星入气加减法作为我国古代五星运动不均匀性改正的早期方法，是北齐张子信独立发明、并经隋唐之际的刘焯、张胄玄、傅仁均和李淳风等人的不断探索，日益得到改进的独特方法。……

自一行大衍历以后，五星入气加减法基本上被新的方法所取代，而且对于木星和土星运动不均匀性的描述，最终被新的方法所超越，但对于火星运动不均匀性的描述，五星入气加减法则始终保持着优胜的地位。^①

简言之，即《大衍历》有首创“五星盈缩历”之功，且达到了我国古代五星运动不均匀改正的高峰。^②（图 6-8）

（三）密教、《周易》和“天文”学

上文提到“天文”学在中国古代的作用问题，是一个严肃而又十分微妙的问题。北宋欧阳修指出：

① 陈美东：《古历新探》，辽宁教育出版社 1995 年版，第 444～445 页。

② 本小节关于一行在“天文”学方面成就的评价，主要参考了陈美东著《古历新探》一书中有关章节，特此申明，并致谢忱。

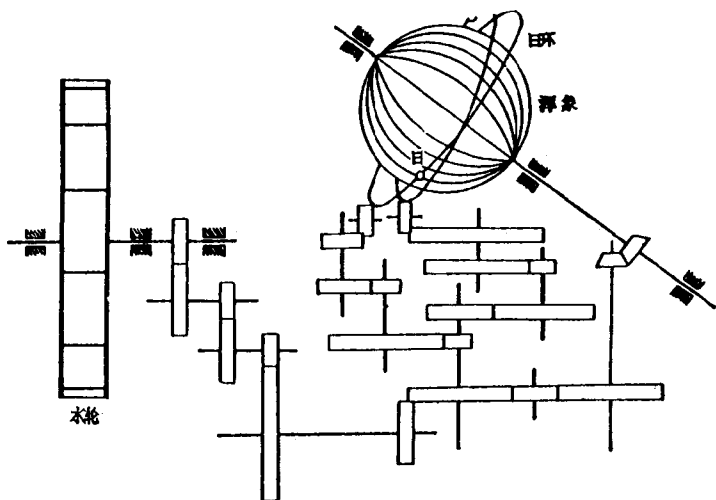


图 6-8 一行梁令瓚水运浑象图之二：齿轮系统图

盖君子之畏天也，见物有反常而为变者，失其本性，则思其有以致而为之戒惧，虽微不敢忽而已。至为灾异之学者不然，莫不指事以为应。及其难合，则旁引曲取，而迁就其说。（《新唐书·五行志之一》）

应该说，这种弊端是经常在发生的。其最大的危险莫过于以每一件具体的事件去与玄远的“天道”对应。前人早就意识到这一点，并一再告诫此种做法之不可取。

所以我们说，在一行身上体现出来的密教、《周易》和“天文”学的三位一体，乃是必须以一种历史的眼光去看待的在历史上发生的“科学”文化现象。

一行的同时代人曾这样评价一行的成就：

禅师一行者，定慧之余，术穷天地。有所未达，咨而后行。（唐·李华：《大唐东都大圣善寺故中天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》）

引文中“有所未达，咨而后行”句，是指一行对其师的关系。其师即唐代密教大师善无畏。一行既“术穷天地”，就是说他在易学数术方面，学识极高。但是这方面的学识基础，主要不会是从善无畏学得的。然而，一行虽“术穷天地”，仍觉“有所未达”，需向善无畏“咨而后行”，那么，只能是在数术之应用于“天文”学方面的问题，或者换句话说，即是在“天人感应”的“感应”方面的问题。“有所未达”，向善无畏师学，或即是在密法感应方面。传为唐玄宗李隆基御制的《大慧禅师一行碑铭》序中，总括一行集于一身的禅、密、“天文”三学时说：“深道极阴阳之奥，庸辞尽春秋之美。”^①

由此，应该认清，一行的伟大的“科学”成就，是一种不同于现代的特定意义上的“科学语言”的“科学”。或者说，这种发生在中国八世纪的“科学”，是不必拿来直接与发生在西方十八、十九世纪的“科学思维”语言作简单化的一一比附的。

由于种种历史原因，唐代中土密教（密宗）后来在汉地基本不传。因此，这里的有关问题，或还可以与现代世界上藏密研究的情况作些比较。如藏密无上瑜伽密法，就既有严格的修持规范，又有深邃的哲理思维内涵，二者本不可偏废。一些深奥的藏密现象，目前正被国际学术界、宗教界、思想界密切关注，研究成果层出不穷。但是，从我们的立场来看，其中的不足之处也显而易见。除去政治性因素之外，也有不少研究成果至少在形式上会给人以较表面化之感。我个人觉得，其中最典型和集中的问题是在于过多偏重修持行为方面，而对于相关的理论研究略嫌不够。重修轻理、重修轻思、重修轻史的倾向，在总体上对研究质量的提高有一定影响。同时，这种倾向也不利于对中古时代流传

^① 吕建福：《中国密教史》，中国社会科学出版社1995年版，据该书第674页注，是辑自《大日本全书》，第106册《真言付法传》。

下来的这种带有一定神秘主义内容的文化现象中不可避免地带有糟粕的剔除。

根据这个思路，再回过头来看一行与密教、《周易》及紧密相关的“天文学”的关系，可以认为，其本身乃是一个包含了价值理想的系统的思想结构中的组成部分。其所体现的乃是天地人互动、天与人感应的一种文化理念。曾有学者说，一行使中国古代的天人感应之神学渗入了科学，因为使用了《周易》“象数”语言而使天文学神秘化了，并影响了天文学数据的精确性，还常常在天文学中以“迷信”代替“科学”，因此是“犯了错误”。^①这是一种有代表性的，带着特定时代色彩的说法。对这种说法，应当重新认识。

哲学不仅仅是科学史，也不仅仅是心灵史（文德尔班语）。我们固然可以从“现代科学”立场去考察和研究一行的“天文学”，这完全可以肯定，有其自身价值，也很可以由此而做出工作成就。但是，若转换一下角度，比方说，从“密教——生命科学”，或“《周易》——天人关系理论”角度，去重新认识一行之“天文学”，也同样会是意义的一项研究工作。

^① 任继愈主编：《中国哲学发展史》，北京，人民出版社 1994 年版。

第七章 宗密佛教思想与易学

一、本觉真心，太易五重

(一) 宗密及其在中国佛教史上的地位

1. 宗密生平及其思想特征

宗密（780—841 年）的佛教思想理论，是对隋唐宗派佛教的重要总结，在中国佛教向禅宗转折的历史关头，具有开创性。并且，还深刻地揭示了隋唐以来儒、道、释三教由分流而终于合一的中国文化运行大势。

宗密，俗姓何，果州西充（今四川省西充县）人，出身富豪，少年学儒。二十八岁从荷泽宗的道圆出家学禅。后投入华严宗的清涼澄观门下，学华严宗。当时宗密被视为荷泽宗传人，后来又被奉为华严宗五祖。宗密时代离神会活动时期不远，荷泽宗是禅宗重心，在社会上层极受重视。华严宗则自法藏之后，至会昌

之前，一直在精致完整的哲学内核支撑下保持着佛教正统地位。宗密当时在佛教界有重要影响，唐文宗太和二年（828年），曾将他“诏入内殿，问诸法要，赐紫袍，敕号‘大德’。朝臣士庶，咸皆归仰”（续法《法界宗五祖略记》）。后住长安草堂寺南圭峰兰若。世称圭峰大师（宗密生平事迹，见赞宁《宋高僧传》卷六，道原《景德传灯录》卷十三，契嵩《传法正宗纪》卷七，念常《佛祖通载》卷二十一、卷二十二及裴休《圭峰禅师碑铭》）。

宗密佛教思想主要是从继承法藏华严学立场开始，但是他又明确是以澄观“正统”的华严宗立场作为自己的理论起点。然而实际上，宗密之师澄观，是吸收神会的有关禅宗思想，以会通《起信论》的“本觉”概念以及天台宗的“性具”之说，因此，澄观虽宣称仍依法藏“性起”思想立论，实际上澄观之“性”已非尽净之性，而是兼具染杂之性了。也就是说，其哲学立场已经有所转移，与法藏的“正统”华严学已经有所不同。宗密正是在澄观的这个哲学基础上建立其独特的教理思想结构。（图7-1）



图 7-1 宗密（780—841 年）像

宗密在他的判教中，仍遵循由智顗所确立而为隋唐各宗派所遵循的基本理路，即对于各种佛教思想进行批判总结，予以会通，并以此作为建立自身理论的构架。宗密肯定“经有权实，须依了义”（《禅源诸诠集都序》卷一），“文或敌体相违，义必圆融无碍”（同上），重心放在会通众经，“即于佛语相违之处，自见无所违也”（同上，卷四）。在宗密看来，《华严经》等四十余部经，《大乘起信论》等十余部论，都无差别地是最高阶位的经典依据。从宗密开始，开始改变在判教中判某一种佛经为最高的传统说法，为彻底会通佛儒道经典开了先河。

这就意味着，从宗密开始，在佛教思想结构中正式肯定《周易》等儒家经典的地位。

纳易入佛非自宗密始，但是宗密与前人相比有重大不同。从南北朝时的刘虬到智顗、吉藏、窥基、法藏等佛教大师，都是一则承认“人天教”（儒家）为佛教中内容，即承认儒佛可以调和，但是，又说明这不过是佛教中层次最低者，虽有利于世道人心，但不能得究竟；二则又多以《提谓波利经》或《阿含经》等所谓“初级”的佛经，作为人天教的所谓经典依据。在这一点上，宗密仍循前人，在《华严原人论》中，宗密花大力论证了“孔、老、释迦皆是至圣”，但是也明确提出，“推究万法，彰生起本末，虽皆圣意，而有实有权。二教惟权，佛兼权实。策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了”。作为佛教人物，这样说也是可以理解的。在第二点上，宗密就不再循从前人说法，我想这一点应该引起重视。

宗密依判教规矩对每一层次所依佛经作出确定。在《原人论·斥迷执篇一》分析（儒道）圣人所设教门后说：“然则《诗》判乱政，《书》赞王道，《礼》称安上，《乐》号移风，岂是奉上天之意，顺造化之心乎？”是将儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》

等确定为“人天教”所依经典。然而，在《原人论》第四章《会通本末》中，他进一步明确指出：“今将本末会通，乃至儒道亦是。”论证所破斥的各阶位上的人天（儒道）、小乘、大乘法相、大乘破相等教门，与最高阶位的“一乘显性教”，皆可会通，“洞明粗细本末，方能弃末归本，返照心源”，即是说在终极价值上是一致的。

宗密在当时代表主流社会的佛教思想倾向。我们可以说，他的思想具有时代意义。若拿李通玄与之相比，宗密在当时社会上和佛教界的影响，是与之大为不同的。李氏学说，主要是在宋代以后才被发扬光大，广为流布，但是在中晚唐时期，似未产生明显的重要影响。宗密的思想学说则在当时就广有影响。

2. 宗密在中国佛教史上的地位

宗密从佛教的角度，将易佛的“会通”推到了更深层次，反映了当时士大夫阶层寻求儒释合一途径的一种具有普遍性的倾向。佛教穷理尽性的终极境界，禅宗开旷清凉的自由之风，能给人精神慰藉，使人心理平衡。如当时柳宗元、刘禹锡、白居易等重要儒家代表人物都有一种会儒归佛的思想动向，甚至激烈反佛的韩愈、李翱也同样深受佛教哲学的影响。佛教在更深的层次上与儒道结合的转折是从这时开始的。宗密的特定内容的“会通”逻辑，提供了这个转折的通道。

中晚唐以后，佛教发展的基本态势是禅宗的兴起和发展。这是在中国佛教发展的特定阶段，对自身存在方式中与封建政治、经济的不协调部分，以及在文化形态上与传统的儒、道思想冲突的部分，进行自我调整的结果。宗密的教理思想结构，即是佛教发展的这一转折关头的一种批判和总结。其重大历史意义在于，不但对隋唐以来的各佛教宗派向禅宗汇合进行了哲学论证（相对而言，宗密的思想与他的前后人比较，也是较多哲学品味

的),对当时纷起的各家禅说进行了厘定整合,而且也由此揭示出隋唐以来儒、道、佛三教由一度分流而在互相砥砺激发的新的基础上合流的中国文化运行大势。

宗密之后约过百年,延寿(904—975年)的判教,是对所有佛经一无例外都予会通。将儒佛关系视为平等,他在宗密将禅宗归为“心宗”的旗帜下,发挥天台、唯识、华严诸宗思想,将天台性恶说、相宗八识说、华严性起说证成为一,并推动禅宗心学向理学转化。对“诸禅相契”,延寿则更进一步在抹煞宗门分歧的基础上使禅与净土合并,尽管这样做招致后人不少讥评,认为他使禅学失去了特色,也失去了纯洁性,但从佛教本身的直接效果看,他强调“万善同归”,使其更易于为社会广大阶层接受,有特定社会意义。

延寿之后又约百年,契嵩(1007—1072年)从佛教角度完全洞开“三教合一”大门,甚至从伦理角度肯定儒家标准高于佛教标准,如在《辅教篇·孝论叙》中明确宣称:“夫孝,诸教皆尊之,而佛教殊尊也。”这样,一种主要关注民间宗教、民俗文化而不再是义理探讨的教理论证方法,产生了现实影响,一方面使佛教哲学开始失去独立存在的根据,但另一方面却为中国文化在封建社会后期的发展揭示出一种新的可能性。但是我们可以看出,契嵩也只是在宗密开辟的道路上更进了一步。

宗密的“心宗”及其教理思想结构,成为确定此后中国佛教发展基本趋势的理论纲领。无论从佛教方面说,会昌之后禅宗的兴旺发展,以及五代、宋之后延寿、契嵩在宗密开辟的方向上对禅教合一、儒佛合一的进一步推动,还是从整个中国文化发展大势而言,禅宗心学向理学的转化和理学对禅宗心学的吸收,都可以看出宗密“心宗”说的影响和作用。

由于这种整合性的继往开来的作用,我们可以说,宗密的佛教理论是中国佛教发展过程中的又一个关节点,意味着中国佛教发展

的第二个阶段唐代宗派佛教的终结，并成为下一个阶段的开创者。

(二) 宗密的“心宗”范畴与“太易说”

1. 宗密的“心宗”范畴

宗密教理思想结构中的价值标准，即其独创的“心宗”说。

这是中国佛教在自身发展的历史转折关头的一种自觉的批判总结，也是佛教深层次上与儒道会通的历史趋势的哲学论证，是佛教理论的历史转折时期的一个标志点，也是其全部教理思想的核心，应引起重视。在宗密的“心宗”说中，首先，“心”范畴是宗密立论的哲学基础。

(1) 宗密的“本觉真心”说

宗密在对包括他的老师澄观在内的前人思想进行扬弃，并会通性、相二宗的基础上，转从价值本体角度，将“性宗”与“空宗”比较，得出新的结论，首先是创立“本觉真心”说。认为在绝对的“性空”之中，还存在着“常住真心”，这才是“真如”（真理）。显然，这是中国佛教般若学的真如。还值得注意的是，宗密结合中国传统文化有关思想，对此“常住真心”进行的论证。再由之转到佛教价值本体立场，他的论证就更显出特色。他说：

况此真性，非唯是禅门之源，亦是万法之源，故名法性；亦是众生迷悟之源，故名如来藏藏识；亦是诸佛万德之源，故名佛性；亦是菩萨万行之源，故名心地。（《禅源诸詮集都序》卷一）

这里他把“真如”表达为“心”，“心”即真性、法性、如来藏藏识、佛性，就是说心是万法本源，也是“菩萨万行之源”，这样的“心”，他又称为“真心”或“本觉真心”。他说：

一切有情皆有本觉真心，无始以来，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏。（《华严原人论·直显真源第三》）

这样，他明确使用“本觉真心”概念，对法藏以来的华严宗心性论思想作出卓越的概括和总结。宗密的这个思想，一方面是继承法藏、澄观传统，进一步对法藏发现并阐发的《大乘起信论》本觉思想的光大，另一方面也是对他自己发现并阐发的《圆觉经》中类似说法的推演。

（2）宗密对“心”范畴的哲学论证

宗密对“本觉真心”之“心”范畴进行了系统严密的论证。宗密的“心”既然是从价值本体意义上说的，那么，他认为这种“心”只可能是一个。不过从第一义谛（真谛）言，它是“不相应心”（或“自性清淨心”），从世谛（俗谛）言，它是烦恼无明的“相应心”而已。宗密在《圆觉经大疏》中说：

依一心开二门：一者，心真如门，即是一切法界大总相法门体，所谓心性不生不灭，一切诸法，唯依妄念而有差别；若离妄念，则无一切境界之相，乃至唯一心，故名真如。二者，心生灭门，谓依如来藏，故有生灭心，所谓不生不灭，与生灭和合，非一非异，名阿梨（赖）耶识。

注意此处“名阿梨耶识”，是“这才是阿梨耶识”之意。此“阿梨（赖）耶识”非唯识宗之“阿赖耶识”，乃是与真如和合的本觉之识，或即是法藏所说的，非“始教”之心识，乃是“终教”之心识（见法藏：《华严五教章》，卷二）。按宗密之说，他的“心”范畴，乃此二门和合之心。

（3）“心宗”范畴的创立

宗密的“心”范畴，不但概括了真如和阿赖耶识，实际上也是对南北朝以来，自地论南北道的分歧至真谛和玄奘的分歧的两大心识说系统——如来藏系统与阿赖耶识系统的融摄；而且从佛

性论角度来说，也是以“心”范畴统一了三因佛性。“心”不但是自性清净的，而且也是烦恼染恶的，不但是空寂凝然的，而且也是能动灵知的。这样，本原意义上的“心”，从价值本体意义上，也即“心识”。宗密有时又将其定义为“知”。宗密论述说：

设有人问，每闻诸经云：迷之即垢，悟之即净，纵之即凡，修之即圣，能生世、出世间一切诸法，此是何物？答云：是心。愚者认名，便谓已识，智者应更问：何者是心？

答：知即是心。（宗密原注：指其体也；此言最的，余字不如。若云非性非相，能语言运动等是心者，何异他所问词也。）（《禅源诸詮集都序》，卷三）

心即心识，即是“知”，心因“知”而为能动，宗密一再强调说：

知之一字，众妙之门；恒沙佛法，因此成立。（《圆觉经大疏》卷一上）^①

宗密解释说，“心之名体”（名：命名之意）犹如“水之名体”，对心体而言，“知之一字”“贯于贪、瞋、慈、忍、善、恶、苦、乐万用万义之处”，好比对水体而言，“湿之一字，贯于清浊等万用万义之中”，他指出，“今时学禅人多疑云：达摩但说心，荷泽（神会）何以说知？”就是因为不了解知是心之性，犹如湿是水之性，故心即是知。（见《禅源诸詮集都序》卷三）宗密以此能知之心作为最高价值标准，建立完整的佛教思想结构，对中国佛教作出全面批判和总结，概括为三教三宗，并和合为一，得出结论说：

三教三宗是一味法，故须先约三种佛教，证三种禅心，

^① 宗密在其他著作中也反复强调“知之一字，众妙之门”的说法，见《禅源诸詮集都序》卷二、卷三。

然后禅教双忘，心佛俱寂。俱寂，即念念皆佛，无一念而非佛心；双忘，即句句皆禅，无一句而非禅教。（同上书）

儒家文化价值观，强调“天下同归而殊途，一致而百虑”（《周易·系辞下》），《周易》中以深刻的忧患意识说：“夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。”（《周易·系辞上》）虽然儒家入世为用的价值取向与佛教出世解脱的价值取向不同，但是“同归殊途，一致百虑”及“极深研几”的思想方式，深深烙印到佛教中。宗密强调：“缘达摩一宗，是佛法通体。”（同上书）并命名其为“心宗”：

以心传嗣，唯达摩宗。心是法源，何法不备？所修禅行，似局一门，所传心宗，实通三学。（同上书，卷四）

“达摩宗”即“禅宗”下之一家，宗密从价值意义上，将其概括为“心宗”。这样，宗密扬弃传统佛教有宗、空宗及其师澄观性宗、相宗之分的观念，创立了“心宗”范畴。这是一个用以论证其教理思想中的价值本体的哲学范畴。我认为，抓住“心宗”范畴，才能充分理解宗密教禅合一的思想结构。这也是理解其会通易佛思想的途径。

2. “心宗”与“太易说”

宗密在论证他的思想结构具体内容时也有明显特征，其中之一，是表现在语言（即现代西方学术界很强调的“术语”或“话语系统”）的使用上。如他在论证“今将本末会通，乃至儒道亦是”的命题时，不但是从佛教方面，还常运用易学语言进行论证，如他援引《周易》中《否》、《泰》二卦的卦意而指出，不知真学者“唯执否、泰，由于时运”，以为一切都是由“天命”所定，实际上他认为“天命”之后，还有更深刻的东西存在着：

然所禀之气，展转推本，即混一之元气也；所起之心，展转穷源，即真一之灵心也。究实言之，心外的无别法；元

气亦从心之所变。(《华严原人论·会通本末第四》)

那么，这个“元气”又是什么呢？他是这样论证的：

即彼始自太易，五重运转，乃至太极，太极生两仪。彼说自然大道，如此说真性，其实但是一念能变见分。彼云云气，如此一念初动，其实但是境界之相。……佛说内四大与外四大不同，正是此也。(《华严原人论·会通本末第四》)

“太易”运转之说，在中国传统文化中由来已久，本来是中国传统文化中的基本世界观。宗密之师澄观也曾用来表达他的佛教本体观（见澄观《华严经随疏演义钞》卷十四）。宗密进一步以此解释天地宇宙，实际上也是改变了印度佛教关于世界观的诠释，援易道价值论代入中国文化的思想结构。

《乾凿度》发挥这一思想，说明《乾》、《坤》两卦乃八卦以及六十四卦之基础，是这样说的：

昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地，物有始有壮有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳，固而重之，故六画而成卦。

京房曾说：“乾坤者，阴阳之根本”，也是说此意。从太易到太极，是一个演变过程，《乾凿度》即以此解释《易·系辞》中“易有太极，是生两仪”之说。

郑玄注此文说：“太易变而为一，谓为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也”，又说，一主北方，

阳气初生；七主南方，阳气壮盛；九为西方，阳气之终。所以说，“九者气变之究也”。“究”即“终究”之意。这个说法也是以卦气说来解释“一、七、九”之数。

上引文中的“易变为一”之说，是以阴阳之象、奇偶之数以及天地之形作为两仪。有此两仪，便有《乾》、《坤》两卦。以上即太易说的内容。此说在易学史和中国哲学史上都有重要意义。宗密以此作为佛教关于世界的观念，自然有特定重要性。

佛教以出世为价值，儒家以入世为价值，这是二者的基本区分。如何看待和调和这种区分，在宗密所处时代，正成为处理儒佛道三家关系的重大理论问题。从宗密看来，儒家“天命”，所禀者在“元气”，“展转推本”，即谓“元气”乃始自“太易”。然而，这又全部只是“真一灵心”（即“真心”、“本觉真心”）之用。也就是说，价值本体意义上的“心”，可以“依一心开二门”，即“心真如门”与“心生灭门”；依“心真如门”，不生不灭；依“心生灭门”，有此“太易”五重运转之乾坤阴阳天地万事万物，“恒沙佛法，因此成立”。

可知归总是“知之一字，众妙之门”，因此，即所谓“不生不灭，与生灭和合，非一非异，名阿梨（赖）耶识”（这里也可对照一下上文第五章中天台宗智顗的“一念无明法性心”之说）。这样就从逻辑上沟通了佛教“心宗”与儒家以易道立论的宇宙天命观的“太易说”。这在中国佛教思想史上有重要意义。

二、阿赖耶识，圆相圆照

（一）宗密以易解佛的三个思想层次

宗密的以易解佛，思想结构严谨，绝非率意为之。大致上有

三个基本层次：

其一，以《周易·乾卦》之“元、亨、利、贞”四德，代入佛教之“常、乐、我、净”涅槃佛性四德。如宗密在其重要著作《圆觉经大疏抄·序》中，以《乾》卦四德比佛教四德，这也是宗密思想纲领之一。宋代高僧宗杲曾因此称赞宗密说：“故圭峰（宗密）云：元、亨、利、贞，《乾》之德也；常、乐、我、净，佛之德也；本乎一心。专一气而致柔，修一心而成道。此老如此和会，始于儒释二教，无偏枯，无遗恨。”^①（这个问题下文还将说到）

其二，以儒家“五常”，代入佛教“五戒”。这是佛教界自古常用手法，上面我们已经多次提到。宗密也不例外。如果说有所区别，仅在于宗密的做法是更加肯定。（这个问题本书不拟展开）

其三，创立以易学“圆相”解说佛教教理理路。

对于这个问题，前人已有所意识到。如清代毛奇龄在《太极图说遗议》中提到，周（敦颐）氏之太极图说，许多用语与宗密《华严原人论》中之不少说法相似。近代以来，中外学界也有人提到这个问题，如日本佛教学者常盘大定多次说及宗密《原人论》对周子有影响。又如加拿大华裔学者冉云华也提到过这个问题，并且还说，周氏之太极图图形之绘制是受道家影响，而图像之解说则是受佛家宗密之影响。^②但是前人这些说法，尚是揣测的成分为多。下面主要对这个问题作些初步探讨，以就正于方家。

（二）“水火匡廓”与“月体纳甲”

宗密创立以易学“圆相”来解说佛教教理理路，后来五代、

^① 转引自〔日〕荒木见悟译编：《禅の语录·17. 大慧書》，日本，筑摩书房 1978 年版，第 9 页。

^② 冉云华：《宗密》，台湾，东大图书公司 1988 年版，第 257、258、260 页。

宋、明时期，在佛教禅宗的一些宗门之中被大大发扬光大，但是各自的效果却不一定都符合始作俑者宗密的原意，这个问题下文详析（详本书第八章）。考宗密援用易学“圆相”，直接的来源主要是东汉魏伯阳的《周易参同契》。

魏伯阳的《周易参同契》（简称《参同契》）一书六千余言，文字古奥，原书主要是用喻示方法说炼丹过程。其中不少内容迄今尚难具解。从义理角度看，《周易参同契》中主要关注两个问题：一是以阴阳《坎》、《离》之变易法则解释丹药形成，二是将汉易中“卦气说”发展而为“月体纳甲”说，以解释炼丹火候问题。

1. 阴阳《坎》《离》变易说

《参同契》解释丹药形成，把《乾》、《坤》两卦视为根本，把《坎》、《离》两卦看成是六十四卦变易依据：“《乾》、《坤》者，易之门户，众卦之父母。《坎》、《离》匡郭，运轂正轴。”“匡郭”，即垣廓围绕合抱之形。“运轂正轴”，即车轴贯轂轮转之形。此是以《乾》、《坤》、《坎》、《离》四卦为包含了阴阳变易之道的根本卦。这一观点本出京房《易传》及《乾凿度》，即所谓：“《乾》、《坤》者，阴阳之根本，《坎》、《离》者，阴阳之性命”。《参同契》取此四卦以作为解释丹药形成的基本理路。

从炼外丹方面而言，乾坤指炉鼎，鼎上釜为乾，下釜为坤，即天上地下之象。“易”指丹药的生成。“坎”、“离”指药物，“坎”为铅，“离”为汞。“坎”、“离”亦指水火，水指药物熔为液体，火指药物加热蒸馏。炼丹必须有炉鼎，所谓“乾坤者易之门户”，如同乾坤为众卦之父母。鼎中置以铅汞，加热之后，药物与水火之气围绕鼎釜上下轮转，即所谓“坎离匡郭，运轂正轴”。铅为阴，汞为阳，水为阴，火为阳，鼎下为阴，鼎上为阳，故说《乾》、《坤》、《坎》、《离》四卦，已包含所有阴阳变易之

道，则“易”即炼丹过程。

《参同契》中的六十四卦说所依据的是汉易“卦气说”。《参同契》最重视《乾》、《坤》、《坎》、《离》四卦，但是，又以《坎》、《离》两卦为变易根源，提出“易为坎离”说，认为天上地下，乃乾坤之象，各居阴阳之位，而“易行乎其中”，即《坎》、《离》水火相济而运行于天地之间。

就天象说，是因日月运行，形成节气变化，所以说“易为坎离”。就筮法而言，《坎》、《离》两卦，乃《乾》、《坤》两卦之变化表现，《乾》升于《坤》为《坎》，《坤》降于《乾》为《离》，如荀爽说：“《坎》、《离》者，《乾》、《坤》之家而阴阳之府”，也即此意。

《参同契》中说明铅汞在炉鼎中经水火调治而成金丹的炼丹术，以论证《坎》、《离》为易说：“《火记》不虚作，演“易”以明之。偃月作鼎炉，白虎为熬枢。汞日为流珠，青龙与之俱。举东以合西，魂魄自相拘。”

《火记》是一种古代炼丹著作，据说有“六百篇”。“偃月作鼎炉”，是说鼎炉之形如半月形。“白虎”，指铅，铅经火而熔化，故“为熬枢”。“青龙”，指丹砂。“汞日”，日为火，为赤，“汞日”指硫化汞经火加热而分解，析出水银，此即“青龙与之俱”。“东”、“西”，指铅汞所居方位，汞，即青龙，居东方；铅，即白虎，居西方。东西相合，如魂魄相抱，意谓铅汞经火加热而变易成为金丹。铅汞溶为一体，依炼丹术语言，即称之为“龙虎相吸”，或“龙虎交媾”。

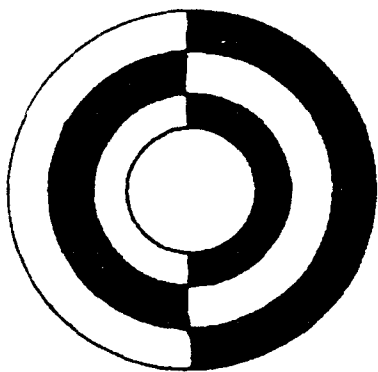


图 7-2 水火匡郭图

用易学语言说，即“《坎》、《离》匡郭”，或“易为《坎》、《离》”。

据清代毛奇龄考证，彭晓所编《参同契》旧本中有“水火匡郭图”，图见上页。（图7-2）

此图之左半，为《离》卦之象，右半为《坎》卦之象。白者阳爻，黑者阴爻。就炼外丹说，左《离》为青龙，即丹砂；右《坎》为白虎，即铅汞。居中的小白圆圈，即指丹药。此一图式，后来成为道教炼丹术的基本图式之一，宋初道士陈抟的无极图，以及对后世影响极大的道学家周敦颐的太极图，都基于此。

再从炼内丹方面而言，《参同契》认为，丹药之炼成，所谓精气化神，乃是基于人体本来具有的阴阳交合原理，《参同契》中说：“阴阳相饮食，交感道自然”。若孤阴孤阳，不能成就丹药：

物无阴阳，违天背原。牝鸡自卵，其雏不全。夫何故乎？配合未运，三五不交，刚柔离分。施化之精，天地自然，犹火动而炎上，水流而润下，非有师道，使其然者。资始统政，不可复改。

万物万类皆有阴阳二性，互相配合，方能生物。孤阴孤阳，“刚柔离分”，则僵滞不能运生，也就是失去生命力。“三五不交”，三五，指将五行分为三类：土、金水、木火；不相交，则不能成物。异性相交，如同火炎上，水润下，水火相交，皆是出于自然本性。按此说法，铅汞相合而为丹药，运先天精气而化生后天精神，本是出于自然法则，即“覆冒阴阳之道”。

2. 月体纳甲说

《参同契》月体纳甲说，本意是说明炼丹时的火候问题。按炼丹术说，炉中置炭火烧鼎器，炭火有增减，火候有两种：一是文火，一是武火。减炭为“文火”，即火势平和，增炭为“武火”，即火势加剧。

火候应随月亮盈亏及四时寒温而变化。具体而言，在一个月里，十五以前当用文火，十五以后当用武火。就一年里而言，冬至后减炭用火，夏至后增炭用火。用火须谨慎，使寒温得当。月终或年终时打开鼎盖，观察火候及丹药的变化，或增减炭火（“节尽更亲观”）。“纳甲说”即依据炼丹运火的这种实际上又深刻涉及时空观念的“技术”问题而提出。

《参同契》之纳甲说，本之于京房易学和《易纬·乾凿度》，共有三种说法，即“六十卦纳甲说”、“八卦纳甲说”和“十二消息卦纳甲说”。其中较为重要的是第二种“八卦纳甲说”。《参同契》的所谓月体纳甲，实际上主要是指这一种纳甲说。其以《坎》、《离》两卦代表日月，以八经卦中其它六卦代表月亮在一个月中的盈亏过程，并将八卦各配以干支。《参同契》说：“坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。土王四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方。皆禀中宫，戊己之功。”是以《坎》月纳戊，《离》日纳己，配五行土，居于中宫。其它六经卦，位于东、西、南、北四方，配之以五行五色之气，则东方为青气，南方为赤气，西方为白气，北方为黑气，中宫为土，联络四方之气（“皆禀中宫，戊己之功”）。《参同契》说，以《复》卦为“建始”，并说明其它六经卦纳甲顺序如下：

天符有进退，屈伸以应时。故易统天心，复卦建始萌。长子继父体，因母立兆基。消息应钟律，升降据斗枢。三日出为爽，震庚受西方。八日兑受丁，上弦平如绳，十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已讫，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮值于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，东北丧其明；节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。七八数十五，九六亦相应。四者合三十，易气索灭藏。八卦布列曜，运行不失中。

这段话不易读懂，但是在《参同契》中很重要。引文中的“故易统天心”一句，本于复卦《象传》文“其见天地之心乎”，即是指天时变化规律。按卦气说，复为十一月卦，乃阳气始萌之象。《复》卦(䷗)《坤》上《震》下，下卦《震》、乃《乾》、《坤》父母卦所生之长男(“长子继父体，因母立兆基”)。“斗枢”即北斗星，其运转标志一年中阴阳二气之升降(“升降据斗枢”)。接下去，以《震》、《兑》、《乾》、《巽》、《艮》、《坤》六卦，配之以月亮盈亏过程，纳以干支，配以四方，具体如下：

初三，月光萌生，由西方升起，此时《震》卦用事，天干纳庚(“三日出为爽，震庚受西方”)。

初八，月光半满，是月上弦时，此时《兑》卦用事，天干纳丁(“八日兑受丁，上弦平如绳”)。

十五日，月光盛满，是月望时，居东方，此时《乾》卦用事，天干纳甲(“十五乾体就，盛满甲东方”)。

十六日，月光始亏，居西方，此时《巽》卦用事，天干纳辛(“十六转受统，巽辛见平明”)。

二十三日，月光半亏，是月下弦时，居南方，此时《艮》卦用事，天干纳丙(“艮值于丙南，下弦二十三”)。

三十日，月光消失，居东方，此时《坤》卦用事，天干纳乙(“坤乙三十日，东北丧其明”)。

此后，从下月初三，周而复始，月光又开始出现，《震》卦复用事(《震》木东方卦，象为龙，即“节尽相禅与，继体复生龙”)。

《乾》纳甲壬，《坤》纳乙癸。《乾》当望月，《坤》当晦时。《乾》、《坤》两卦，意味着阴阳消长之终始(“壬癸配甲乙，乾坤括始终”)。

七八为少阳少阴之数，九六为老阳老阴之数，各为十五，阴阳之数相加，为一月三十日之数。至此阳气已尽，月光消失(即“易气索灭藏”，“索”：穷尽)。

以上所说，即“八卦布列曜，运行不失中”。可以下图表示（图 7-3）。

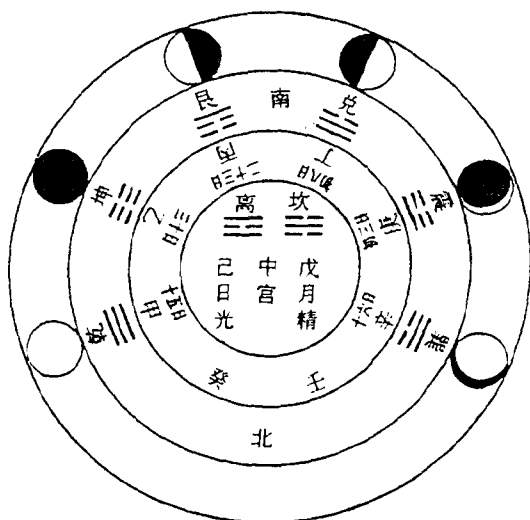


图 7-3 月体纳甲图

该图式中的八卦纳甲次序亦本于京房易说。月初位于西方，月望位于东方，亦本于京房说。不赘。^①

唐代思想界各家学说，往往以各种不同方法吸收易学。如道教人物继承魏伯阳《参同契》的解易传统，以《周易》讲炼丹

① 《周易参同契》中与炼丹术有关的哲理方面的问题，有兴趣的读者请参见下列书：

朱伯崑：《易学哲学史》，北京，华夏出版社，1995年版，第一卷，第二编“汉唐时期”中第三章第三节“魏伯阳的月体纳甲说”；

萧汉明：《阴阳大化与人生》，广州，广东人民出版社，1998年版，第十章“炼丹术中的阴阳五行观”。

术，依《周易》的卦象及汉易中元气说和五行说，描绘其所理解和向往的世界图式，以之作为道教理论基础。如《道藏·洞玄部》中的《上方大洞真元妙经图》，以太极为天地之大本，就是属于道教解易的系统。佛教各家同样如此。宗密则是采用魏伯阳《参同契》炼丹术中内涵的哲理思想，以及“水火匡廓”图和“月体纳甲”图等图式，来喻示和说明佛教的“修道证真”境界。

（三）众生心：宗密的“阿赖耶识圆相图”

现先据宗密的有关文著，制作其圆相图结构图式，然后作些说明。（图 7-4）

宗密以“众生心”为“图之头”，由此“图”之头，“分向两畔”，即“心真如门”和“心生灭门”。宗密释道：

以生灭即真如，故诸经说：无佛无众生，本来涅槃，常寂灭相。又以真如即生灭，故经云：法身流转五道，名曰众生。既知迷、悟、凡、圣在生灭门，今于此阐，具彰凡、圣二相，即真妄和合，非一非异，名为阿赖耶识。（《禅源诸论集都序》卷四）

因此可知，此圆相图结构，源头是在“众生心”，而中心是在“阿赖耶识”，宗密以《坎》、《离》水火匡廓图表之。

《参同契》中援“卦气说”，以《坎》、《离》、《震》、《兑》四正卦，统率其它六十卦，四正卦中，又以《坎》、《离》两卦为变易根源。它说：

天地设位，而易行乎其中矣。天地者，乾坤也。设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎、离。坎、离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。幽潜沦匿，升降于中。包囊万物，为道纪纲。以无制有，器用者空。故推消息，坎离没亡。

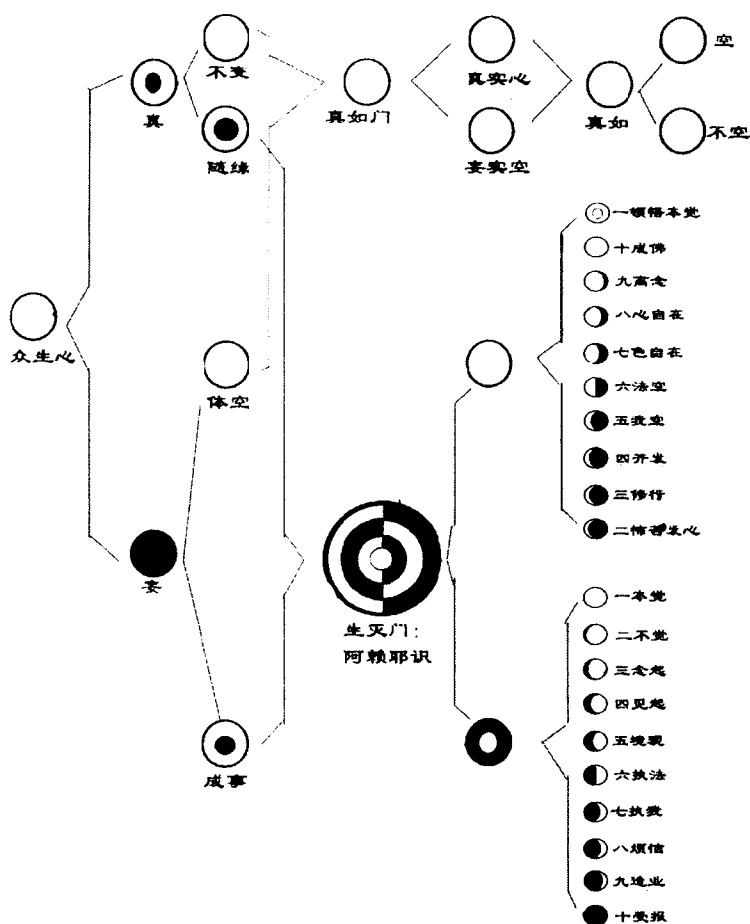


图 7-4 宗密阿赖耶识圆相结构图

《参同契》中说“《坎》、《离》冠首”，是指铅汞、水火为丹药根基，在鼎器之中如日月照耀天下。而其变化幽深难以推测，故“圣人”探索其变化规则，以显示玄妙根机。

按宗密的“心宗”思想，宗密说：“元气生天地，天地生万物”（《华严原人论·斥执迷第一》），但归根结底，皆从心生：

心既从细至粗，展转妄计，乃至造业，境亦从微至著，展转变起，乃至天地。（同上）据此，则心识所变之境，乃成二分：一分即与心识和合成人，一分不与心识和合，即是天地山河国邑。三才者，唯人灵者，由与心神合也。（同上）

很明显，圆相结构图的中心是生灭门（阿赖耶识），是从《坎》、《离》水火匡廓图式化来。宗密即以此为“阿赖耶识”。在这个“阿赖耶识”（水火匡廓）图案下，宗密写道：“此识在凡，本来常有觉、不觉二义：觉是三乘圣贤之本，不觉是六道凡夫之本。”他又说：“今且示凡夫本来，总有十重”，然后仿用月体纳甲图表之。在“月体圆相图”下，宗密写道：“次辨悟后修证，还有十重”，也是用月体纳甲图表示之。但是，这里的二十个“月体盈亏圆相图”，虽然图案形式仍与《参同契》中圆相图类同，每一图式在圆相图整体结构中起的作用也与《参同契》类同，而内涵则大不同了。并且，由于内涵之大不同，则排列组合也就大不同。

从以上宗密圆相结构图中，可以看出宗密对于佛教的“修道成真”境界的理解和对于这种境界的有力表达。

宗密关于此圆相图原文中，在每一图下都还有详细的说明。因篇幅的关系，此处只讨论至此。但从上示圆相结构图中，也已经可以较清晰地看出宗密的思想理路。实际上，宗密此图也可以被看作是其基本教理思想结构的另一种表述形式。

（四）宗密易佛会通思想评价

1. 宗密易佛会通思想之价值意义

宗密提出的教理思想结构中，佛理与易理之结合会通的逻辑方式与李通玄有所不同。

李氏之易佛互解，基本立场是一种易与佛二元并重的立场。宗氏解佛，则还是坚持佛教立场。但是他比隋时的智顗则大进了一步，已经表现为一种有意识的也是日益明确的思想倾向。他说：“元、亨、利、贞，乾之德也，始终于一气。常、乐、我、净，佛之德也，本乎一心。专一气而致柔，修一心而成道。”（宗密：《圆觉经略疏·序》）他指出，“终于一气”，“本乎一心”，这样理解的“心”，才是佛法所说的“心”——“心也者，冲虚妙粹，炳焕灵明，无去无来，冥通三际，非中非外，洞彻十方。不生不灭……离性离相……大矣哉，万法资始也。”（宗密：《圆觉经略疏·序》）

这样，宗密实际上是将佛性与“乾道”作了直接的对应比较。再从其圆相结构图看，他也是历史上首次援用易学中的“圆相”来论说佛教教理。因此，从易佛会通的方法论立场和价值论立场这两个方面来看，宗密都是开了先河。

从方法论立场看，宗密用《周易》“圆相”论说佛理，余波荡漾，后来在五代、两宋以迄明、清时期佛教中，尤其是在禅宗（主要是南宗禅下沩仰宗、曹洞宗）中继续得到发扬。不过这方面的结果，最后却不理想。（详本书第八章）

从价值论立场看，宗密将佛性与“乾道”比照对应，空谷传声，后来在明末清初的佛教中引起巨大回应。这种“回应”，还对那一时期的佛教发展，在特定的历史转折的意义上，又发生了

决定性影响。(见本书第九章)

宗密曾一再肯定地指出：“然孔、老、释迦，皆是至圣。随时应物，设教殊途。内外相资，共利群庶。”（《华严原人论·序》）

但是，他又认为：“推究万法，彰生起本末，虽皆圣意，而有实有权。（孔、老）二教惟权，佛兼权、实。策五行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行。推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。”（《华严原人论·序》）从中可以看出，他虽然对儒道评价也高，但毕竟还是有一定保留。这在其圆相结构图中也可见，多少还有一些智顗当年说过的“以有明玄”之影响。但是，同时，也可以肯定，其“以有明玄”的“有”与“玄”之间，即“孔老”二教与佛教之间的界限，与智顗相

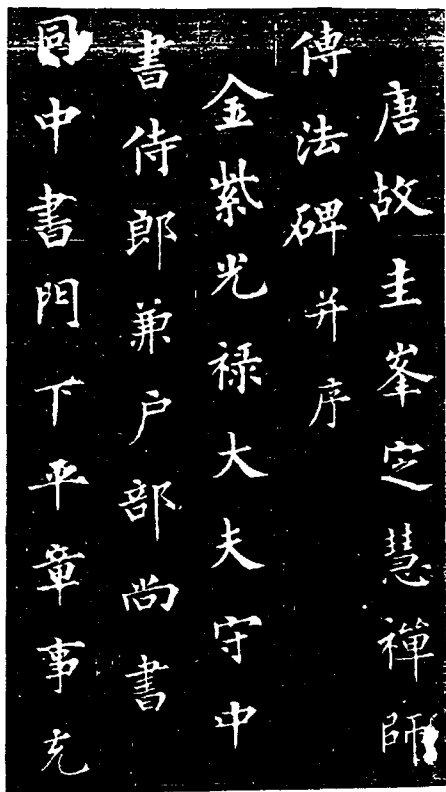


图 7-5 (唐) 裴休书: 宗密碑铭

当时朝中的大学士，大官僚，并且也是宗密的坚定“护法”的裴休曾指出，宗密教理思想之学理价值，根本上是在于会通和

合诸教众说。比较一下可见，这就与此前一些有代表性的思想不同，如智顗教理思想之根本的价值意义，乃是建立独立的中国佛教教理思想结构，由之而形成了中国佛教宗派建立的基础。裴休特别指出，宗密的根本用意是在于：“振纲领而举者皆顺，据会要而来者同趋”。他还特别注明，此“同趋”之意，即是王弼《周易略例》中所说的：“据会要以观方来，则六合辐辏，未足多也”。（裴休：《禅源诸诠集都序叙》）

这也是“会通”，但是其内涵中又有了新的时代内容。

这个评价中肯客观，道出了宗密的苦心孤诣。（图 7-5）

2. 宗密与李通玄易佛会通思想之比较

李通玄之易解《华严》，曾有人说他是走的义理易学一路。我认为未必。

从上文已经分析的李通玄之易解《华严》学说内容中，可见其内涵之一是充分展开和使用汉易卦气图说等。虽然从现有文献来看，李通玄未出过图示，但是，他充分发挥了象数易学思想是无疑的。因此我认为，李通玄应该说是兼用象数和义理易学会入佛学。或者更准确地说，他乃是专意于易佛的互相发明，具体方法则是以象数为质而以义理为表。

宗密和李通玄不同，他虽然也大量援用易学思想乃至语言，乃至图式，而实际上他并不专意于易佛的互相发明。宗密所处时代，与李通玄时代相比，佛教面临的现实状况又发生了巨大改变。李通玄时代是中国佛教发展的黄金时期，尤其是华严宗在政治地位上几乎成为国家的、官方的意识形态，华严宗自身的理论存在，更多地是以一种哲学思辩的、逻辑的思想结构形式而较少以一种宗教的、修行的实行方式存在。

故李通玄之易解《华严》，实际上是以汉易卦气图为经，华藏世界海为纬，锦缎彩绣也似地编织出大唐盛世时人们心目中的

那一幅壮阔华美的佛教极乐世界图景。读李通玄之文，常能使人觉得空灵透彻，汪洋恣肆，别具一种审美意味。使人不由自主地常常会联想到龙门卢舍那大佛的那种雍容、自信、宽容、庄严的微笑。

在这一方面，我还想特别指出，我们决不能顺着宋以后，尤其是明代以后知识阶层（包括佛教界）抱着强烈的“内忧外患”（不仅是对国家的，也往往是对自身境遇）的“忧患意识”，去对李通玄所作的歪曲了的重新解释，以这样一种实际上已经变了质的思维路向，去理解李通玄。

宗密所处时代已经和李通玄所处时代不同。宗密所面对的佛教界的现实状况是，佛教内部发生分裂，在社会上，政治地位急剧下降。形式上看，新的学说派别层出不穷，实质上却不一定有新的创见。宗密是抱着一种强烈的欲挽大厦之既倒的使命感，去从事他的佛教理论活动的。比较而言，宗密在易佛互解方面，出以“圆相”之图，乃是为了更加明白地表示他的焦虑用意。乃是唯恐人们不明白，不得已而为之。

宗密与李通玄只有一点是相同的，即都对易学之义理与象数兼而用之。但是，相对而言，在易佛会通的境界上，如果将宗密的圆相结构图式，与李通玄的以卦气说、五行休旺说、《艮》卦等主干共同编织的华严境界比较，宗密的思想结构则显得严峻一些。宗密用圆相结构图说禅，然而在结构中却透出一股森然之气，忧戚之思，虽有特定深意在，但在“禅意”上，与李通玄相比，反而显得逊色不少，其表现格局与气势不如李通玄。

但是，宗密的圆相结构图无论在思想方式还是在表现形式上，后来能给予宋明时代的人们以巨大启发，以致极深地影响了儒、道、佛三家生存和发展的总体格局。此则对于始作俑者的宗密而言，恐怕是始料不及的。

第八章 易家参禅与禅家“参易”

一、中道之路，明体达用

中晚唐五代之后，中国佛教发展的基本态势，是在禅教合一之中，禅宗成为汇合各教派的主流形态。吸收易学，逐渐成为佛教界自觉普遍行为。这与佛教界自身教理思想的改变重建有关。

如慧能的南宗禅宗经《坛经》，高唱否定神化崇拜，破除权威迷信，树立自尊自信，标榜自力解脱，鼓吹生死事大，教人鄙薄名利，蔑视世俗是非，力图超越现实。真让人觉得飘逸脱俗，潇洒不羁。但是，发展到后来，却也在祖师崇拜，在所谓止恶扬善等方面，显示出另一种拘泥；其表现迂腐的程度，有时也不亚于正统儒学家风。这就不免使人觉得，其价值观，在真俗谛之间，好似钟摆，在特有的思想结构框架中，跨度很大，根据所需，可以大幅度来回摆动。

(一) 因缘生法，说即是空：对吉藏“二谛义”之反思

佛教的真谛与俗谛，以及二谛之间的关系，叫做“二谛义”。“二谛义”是中国佛教发展史上一个重要问题。它曾是中国佛教发展的一道大坎，也曾是一个重要的阶梯。我认为，要深刻了解禅宗的思想内容以及理论方法，应该从“二谛义”入手。在“二谛义”问题上，主要是“三论宗”吉藏功不可没。下面回顾吉藏“二谛义”。

吉藏（549—632），俗姓安，祖籍安息（今伊朗），后迁移至中国南海（今广东省广州）一带。父辈移居金陵（今江苏省南京）。家世奉佛，父亲亦出家为僧。吉藏三岁时父亲带他见当时名僧，一代大译经家真谛，真谛给他取名吉藏。孩童时代，父亲常带吉藏去兴皇寺，听当时名僧“三论学”大师法朗讲学。七岁时吉藏依法朗出家，从此走上专弘“三论”的佛学道路，终成一代宗师（吉藏生平事迹，见《续高僧传·吉藏传》）。吉藏学说的一个重要组成部份是关于“二谛义”的思想。下面先列其“四重二谛义”图，次作分析。（图 8-1）

		二 谛 义	
		世 谛	真 谛
四 重	第一重	有	空
	第二重	若有若无	非有非空
	第三重	空有为二，非空有为不二	非二，非不二
	第四重	依以上三种二谛为教门	说以上三种二谛令悟不二，无所依得

图 8-1 吉藏“四重二谛义”图^①

^① 据吉藏《大乘玄义》，卷一。

三论宗的宗旨乃是在于“无所得”。吉藏说：“佛虽说一切名教，意在无所得一相一味。”（《中观论疏》，卷二）他认为，所有佛经都是以“无得正观”表明一切佛法精义。所以如此，乃是因为心有所得，即有执着；既有执着，即是一切烦恼、痛苦、无明渊源。他指出：“若有所著，便有所缚，不得解脱生老病死、忧悲苦恼。”（《法华玄论》，卷十）“故有依有得，为生死之本；无依无著，为经论大宗。”（同上）一般说的所谓“邪见”，邪即不正，“邪见”或曰“偏见”，即执着于某种固定看法，即为“有门”。按照一般人思想方式，破了他原先心中所存的“邪见”之后，随之必定要“立”，即建立自己所谓的真理观。吉藏指出，这样做的结果往往就是又执其所谓的“真理”为实有，于是又成为一种“执着”，又沦为“有得”，又成为新的“邪见”。

吉藏指出，真理本身无所谓邪正，有时要说邪正，乃是为破邪而显示“邪”，强名为“正”。吉藏说：“俗非真不俗，真非俗不真。非真则不俗，俗不碍真；非俗则不真，真不碍俗，俗以真为义；俗不碍真，真以俗为义。”（《二谛义》，卷上）就真谛（第一义谛，胜义谛，空谛）而言，“正”无可名，就俗谛（世谛，有谛）而言，强名为“正”。二谛乃是相对待而言。吉藏说，其师兴皇法朗临寂时，“登高座，付嘱门人：出山以来，以二谛为正道。”（《二谛义》，卷上）吉藏继承师说，更以“二谛义”为一切佛法根本，他说：

若解二谛，非但四论（指《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》）可明，亦众经皆了。何以知然？故（《中》）论云：诸佛常依二谛说法。既十方诸佛常依二谛说法故，众经莫出二谛。众经既不出二谛，二谛若明故，则众经皆了也。（《二谛义》，卷上）

相对而言，真俗谛确有区别，但这种区别，乃是在实存层面上的区别。在实存的层面上，二谛确不可能相即。所以，“二谛

义”的真实道理应该与“境”、“理”本身无关。其区别只建立在言教上，即建立在“方便”上，只是为了随顺众生，为了实际需要，立方便教，为方便权说，才说“真”说“俗”，并不是真的有什么真谛、俗谛的区别。如此理解，才能显二谛相即之义，也才符合《般若经》、《涅槃经》中所说的二谛义。

对照以上“四重二谛义”图，实际上，在吉藏看来，这“四重二谛”都只是对治凡夫、小乘、大乘诸种偏执而发。即使到第四重“二谛义”，还不是究竟，仍非真理境界，还只是对真理的方便说法而已，因为仍然是“有得”。

吉藏认为，二谛是教，非关境理，故所谓有无、真俗都只是方便权说。目的是为达到超越有无、真俗的最高的真实、终极、绝对——诸法实相，或中道。对中道的观法，即中观，即般若四论的思想核心“中道观”，如龙树说：“诸因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”（《中论·观四谛品》）这首著名的“三是偈”指出，达到中道的观法关键在于“空”；即通过与假有（假名，即概念施設）相对待的空（无自性），达到“中道”境界（我这里加上“境界”二字，是表明“中道”既言亡虑绝，则非言说可诠，只是一种境界）。龙树《中论》中另一首著名的“八不偈”描述中道境界：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”“能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”（《中论·破因缘品》）这是中道观的思辨方法，也是达到“中道”境界的途径。吉藏说：“‘八不’为众教之宗归，群众之原本。”（《中观论疏》，卷二）“‘八不’者，盖是诸佛之中心，众圣之行处也。”（《大乘玄论》）在吉藏看来，佛性非有非无，非中非边，非真谛非俗谛——一句话，无所得，无分别。这也就是他的价值准则。吉藏对南北朝时的“二谛义”的概括、讨论和总

结，达到很高的水平，是前人所肯定的。^①

由此我们可以说，按照这样的思想方法，又结合中国文化传统，那么，一切学说和思想的取舍标准，其高下相较，都只在如何“明体达用”，使“体”、“用”各自显现，非真非俗、即真即俗又同时发生作用，即二而不二。此一“观法”在佛教发展过程中越来越明确凸显。晚唐五代之后禅宗各家学脉无不是沿着这个理路走。也正因为如此，五代、宋之后，禅宗与两宋易学主旨突然如影随形，密不可分，佛教与易学亲密的程度前所未有。其中道理在此。

（二）明体达用：两宋易学之旨

宋代图书之学兴起，使宋易学同秦汉经学相比具有鲜明特色。两宋易学主旨即是“明体达用”。这是在经历晚唐五代的动乱之后，到两宋之际，学术思想的一个重要标志。

宋学所谓“体”，是指“仁义礼乐，历世所不可变者”。所谓“用”，是指“举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者”。前者之所重在于心性修养方面，也就是关于“内圣”方面的问题。后者之所重在于经世致用方面，也就是关于“外王”方面的问题。如当时重要学者胡瑗曾在苏湖教学，立“经义”、“治事”两斋：“经义”斋，是专为治研“六经”，即着重于“明体”；“治事”斋，是专为“治事”，即学习某一种专业，培养某一领域专才，即着重于“达用”。既能明体，又能达用，是为政教之本，也是

^① “二谛义”是南北朝佛教思想界及社会上普遍关心的一个思想理论问题。除这里所提及的文献之外，唐道宣的《广弘明集》（卷二十一）中，辑有梁昭明太子萧统以及学界、思想界、佛教界讨论“二谛义”及“法身义”的文章三十余篇，有兴趣者可参看。

历代儒家治学目标，这也就是符合终极意义上的“内圣外王”。两宋之际，几乎所有重要学者，在“六经”之中皆特别推崇《周易》，也是因为基于这种认同。

当时重要学者孙复曾说：“尽孔子之心者大易，尽孔子之用者《春秋》。是二大经，圣人之极笔也，治世之大法也”。（《宋元学案·泰山学案》）这个说法，就是以《周易》为体，以《春秋》为用。这种看法与汉代司马迁类同。西汉武帝时期，因董仲舒提倡，《春秋》之学最为社会所重，《春秋公羊》学成为显学。司马迁受风气影响，也推崇《春秋》，他在《史记·太史公自序》中曾说：“《春秋》者，礼义之大宗也”，“故有国者，不可以不知《春秋》”，“为人臣者，不可以不知《春秋》”。但是，当司马迁比较《春秋》、《周易》二经，就进一步认为：“《春秋》推见以至隐，易本隐以之显”（《史记·司马相如传》）。也就是说，《春秋》是通过具体的历史事例，表明其中隐藏的微言大义。《周易》则是从抽象的普遍原理出发，揭示价值原则。前者是由用以见体，后者是由体以及用。司马迁的这个看法，也是以《周易》为体，《春秋》为用。司马迁之后千年，孙复作《易说》与《春秋尊王发微》二书，书中的结论与司马迁相同。

当时另一位重要学者李觏也曾感慨道：

噫！作易者其有忧患乎，读易者其无忧患乎？敬安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，以忧患之心，思忧患之故，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。则自天佑之，吉无不利矣。

这段话后来很有名。所谓“以忧患之心，思忧患之故”，即是关注社会人事，从痛苦不安、冲突战乱、混乱失序等现实困境中，力图通过理性探索寻找摆脱困境的对策，拨乱反正，重建理想。

这种浓郁忧戚的人文关怀，成为一道强劲的历史聚光灯柱，

对佛教界投射下深远影响。

（三）易学在佛教界的广泛回应

北宋王朝(960—1127年)建立,中国再次统一,有利于社会的有序化生存,也有利于抵御始终存在的外敌。与此相关,它也同时对意识形态领域产生重大影响,表现之一是对官僚体系以及知识分子政策进行了重要调整。与前代有所不同,宋代仕人群体多是应试出身,曾经经学熏陶,深具学养功力。这是其优长之处。但是,其入仕途径却也决定了此一群体在思想上受束缚较多。如毛之附皮,始终只能依附于封建专制政权。

从此之后,国家至上,君主至上,强化君主专制,加强思想统治,成为知识分子对待社会政治生活的主要立场。君主专制主义强化了知识界对国家的依赖性,士人的国家观念、民族责任感、爱国心和勇于自我牺牲精神都得到加强。与此同时,专制者的专横、无耻作风,却也因此得到助长。士人面对这种现实,只能是无可奈何的沮丧和无所作为的失望。这一历史时期中,知识分子在主体立场上始终显得苍白虚弱。

宋王朝积极宣扬儒家伦理观念,采取三教并举方针。结果这也为三教融合提供了宽松政治环境。但是,由于主体立场的弱化,对佛教而言,再如唐代那样以“六经注我”提出新说,建立理论个性,已经不再可能。然而,宋代学僧收集、整理会昌废佛之后散失的佛教典籍,争取继承前代遗产,诠释译籍,力求普及佛学基础知识,在这种性质的学术活动中兼容并蓄各家学说,包括推进易佛融通,也成为一个时代特征。这也就是佛教界对三教融合的主流社会所能作出的最积极回应了。

佛教的净土世界不再是作为对现实的一种超越,而成为与现实对比的存在。这是宋代士大夫普遍乐禅以及净土观念兴起的重

要原因之一。反过来也一样，佛教中人也同样内蕴出了一种融易于佛，尤其是融易于禅的浓浓风气。

与前代儒家不同，此时代中，士大夫对佛教在价值观方面的一些根本性问题表现出特别的关注。但是，他们的观念同时又与前代佛教大师有很大出入。如宋代名士王钦臣这样解说《华严经》宗旨：

此经所明，该万法则以门户为喻，用喜舍则以回向为先，悦归往则以严修为容，亘沓莽则以广大为目，此大方广之本也。至若圣仙非一，神变迭兴，十地同归，趣成法界，大方广之道也。（《大宋诸朝贤书大方广佛华严经序》，《圆宗文类》，卷二十二）

按这种说法，华藏世界海所有广大无边、富丽堂皇、神变迭兴之不思议境，就成为一种外在的、崇拜的对象，而不再是一种价值“本体”。宋明以后，净土宗盛兴，与此种价值观有关。

《华严经》在宋代是社会较重视的一部佛经。如当时考试度僧，规定的考试科目就是《华严经》。学界对于《华严经》的推崇，朱文长可能是有代表性的一位。这位“名动京师”、“六经皆能辨说”的名士（《宋史》，卷四百四十四，《朱文长传》），这样评价《华严经》：

至于小乘之戒，以善制恶；三乘之教，谈空破有；《净名》之擎佛刹，《法华》之变龙女，咸所以应机接引，随根示化尔，非《华严》之比尔。

在他看来，《华严经》在佛教中的地位和作用，高于《唯摩诃经》（即《净名经》）、《法华经》等其他重要的佛家经典。

朱文长又说：“夫《华严》者，廓诸佛之心境，莹万法之本际也。”把《华严经》以外所有佛经都视为佛方便权说，只有《华严经》一种佛经才能算最高真理。此说比唐代华严宗判教的说法更走极端。同华严宗实际创始人法藏的说法也不同，法藏的

判教中,是视《法华经》与《华严经》具有同等的地位和作用的。但是按朱文长的说法,连《法华经》也被贬低了。

为说明《华严经》的重要性,朱文长还拿《华严经》与《周易》作比较。

在朱文长看来,《华严经》在佛教典籍中的地位,就如同《周易》在儒教中的地位是一样的。他说:“予尝谓:释典之有《华严》,犹‘六经’之有大《易》”,“《华严》之于佛教,犹如《易经》之于儒教”。他这样分析二者的作用:《易经》是“列卦以明时,立爻以通变,设众以尽意,而两仪之道,万物之情具矣。”《华严》是“陈世以宅性,名佛以筌德,布位以表法,而一真之体,万行果备矣。”

他认为两经的不同之处在于:《周易》通过明时、通变,讲天地之道和万物之情;《华严经》通过宅性(佛性)、筌德(佛果德),讲一真之体(一真法界)和万行之果(佛果)。

尽管两经有这些区别,它们的作用却是共同的,两经的共同点在于:都是以象征之法表明真“理”。朱文长说:“学儒而不为《易》,学佛而不为《华严》,焉足以穷理尽性也!”

朱文长还说,他推崇《华严经》的原因是:“以言其性,穷法界之无尽;以言其相,视尘刹之交沍;以言其理,包色空以皆真;以言其事,摄一多而同现。”(上引均见朱文长:《华严经赞序》,《圆宗文类》卷二十二)

朱文长实际上是从性相、理事方面立论而讲一真法界,所注重的是华严一真法界的大小圆融、一多无碍问题。然而,这种思想实际上却又根本不是《华严经》本身的内容,而是从唐代开始的华严宗人对《华严经》的认识和解释。因此,朱文长之“《华严经》赞”,实际上不如说是华严学说“赞”。^①

^① 朱文长对《华严经》的评价,参见魏道儒:《中国华严宗通史》,南京,江苏古籍出版社1998年版,第214~215页。

朱文长所归纳的《华严经》的思想和特点，显然是唐代华严宗人在诠释此过程中提出来的理论。因此，与其说他是把《易经》与《华严经》作比较，不如说他是把《易经》与华严宗的义理作比较。

再如南北宋际著名政治家李纲，也提出过类似说法。李纲说：“《易》立象以尽意，《华严》托事以表法，本无二性。世间出世间，本无二道。”又说：“八卦引而申之而其象至于无穷，此即《华严》法界之互相摄入也。”（见《续藏经》第一辑二编乙二十二套五册，450页）我们也可以从中看出，这种说法带有李通玄易解《华严》的影响。

以上这些现象，表明社会各界对于易学与佛教的结合已经习以为常。不仅如此，而且还往往从自己所理解的佛教义理立场上，对于易学作出积极广泛的回应。

这种倾向，随着时间的推移，表现得日益鲜明。

二、易道佛理，光风霁月

（一）周敦颐《太极图》与佛教

宋学渊源，于周敦颐氏《太极图》关系极大。周敦颐，字茂叔，道州营道（今湖南省道县）人，原名敦实，避英宗帝旧讳而改敦颐。周氏少孤，养于其舅龙图阁学士郑向家。宋仁宗景祐三年（1036年），出任拱州分宁县主簿，又移知郴州桂阳县。后又曾为合州判官，虔州通判，广东转运判官提点刑狱等职。因居庐山莲华峰下，取濂溪自号，后世乃称周濂溪。周氏卒于北宋神宗熙宁六年（1073年），年五十七。南宋宁宗嘉定十三年（1210年）使从祀孔子庙。他有多种著作存世，其中《太极图》、《太极图说》、《通书》等影响甚大。

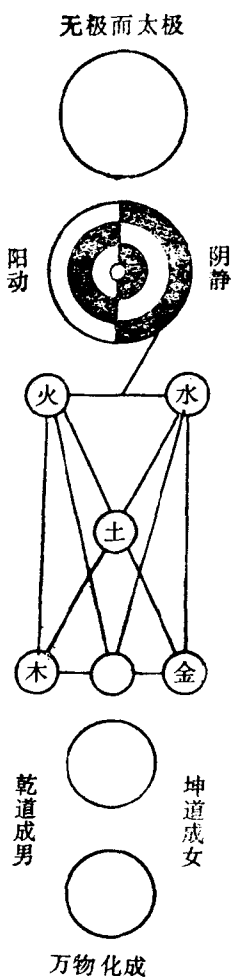


图 8-2 周氏太极图

周敦颐有《爱莲说》流传后世，其中说：“出污泥而不染，濯清涟而不妖。”是为名句。熟悉东晋南北朝佛教史者可以知道，此说与鸠摩罗什所说莲花出污泥而不染的著名典故有关。^①

周氏《太极图说》乃说明陈抟所传之《太极图》者，其对于宋明理学道学关系皆至大。现先载《周氏太极图》如左。（图 8-2）

周氏《太极图说》全文如下：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性，无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵，形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静（自注云：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴与阳；

① 参见王仲尧《中国奇僧——中国佛教和僧人文化品格研究》，北京，国际文化出版公司 1992 年版；台湾，大行出版社，1995 年版。

立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣。

周氏之学，所关注者“道”。故后人称为道学。周氏道学，受时代风气影响，与佛教关系很大。

首先，周氏参禅甚勤，文献记载不少。如：

敦颐尝叹曰：“吾此妙心，实启迪于黄龙，发明于佛印，然《易》理廓达，自非东林开遮拂拭，无繇表里洞然。”（《居士分灯录》，卷下）

引文中“启迪于黄龙”一语中的“黄龙”，是指禅宗五灯之下临济宗“黄龙派”创始人“黄龙慧南”（1002—1069年）。慧南以“黄龙三关”闻名，善以所谓“生缘”、人身与佛身、人生与畜牲三大关系启发学禅者。慧南也于以学理玄言为特色的宋代“文字禅”风有开山之功。（图8-3）

“发明于佛印”一语中的“佛印”是指“佛印了元”（1019—1086年），佛印出身于儒学世家，天资特长，工书能诗，博通善变，尤因为与苏东坡、黄山谷等诗文密切往来，闻名于当时及后世。



图8-3 黄龙慧南（1002—1069年）像

“自非东林开遮拂拭”一语中的“东林”，是指“东林常聪”（1025—1091年），常聪一名常总，是慧南弟子，主持江州（今江西省九江）庐山东林寺，经营规模巨大，据说，“天下学者从风而靡，丛林之盛，近世未有”（《禅林僧宝传》，卷二十三）。周敦颐与常聪个人关系十分密切。可见周氏受禅门中这些大师的影响很深。



图 8-4 佛印了元（1016—1086 年）像

禅门中人。（图 8-4）

其次，我们来看周氏《太极图》与佛教的关系。一般都将周氏《太极图》视为来自道家，实则与佛教关系也很密切。

此外，可能也有必要提一下，这些禅师绝非后人想象中的那样，是一种仅为木钵古佛、黄卷青灯的出家人形象。如后来的临济宗黄龙系下的石门慧洪（1071—1128 年）曾这样描述佛印了元出行时的豪华场面：“予南还海岱，逢佛印禅师元公出山，重荷者百夫，拥舆者十许夫。巷陌来观，喧吠鸡鸣”。（慧洪：《冷斋夜话》）是何等排场和风光。了解这些，我们才好理解，何以这群热衷于荣禄仕途名利的道学家、理学家们会那样热衷于交结

据南宋朱震《汉上易传》、清代毛奇龄《太极图说遗议》、胡渭《易图明辨》等文献中说,《太极图》出于华山隐士陈抟。陈抟,字图南,亳州真源(今河南省鹿邑县)人,据说四五岁戏于涡水之岸,有青衣媪乳之,由是聪悟。及长,读经史百家之言,一见成诵,又以诗知名。后唐长兴(930—934年)中,应举不第,从此不入仕途,以山水自乐,栖武当山,服气辟谷,历二十余年。又移居华山云台观,留少华石室,每寝常百余日不起。后周世宗好黄白之术,闻陈抟之名,于显德三年(956年)命华州送陈抟至宫,问其术,陈抟对曰:“陛下为四海之主,当以致治为念,奈何留意黄白之术乎?”世宗颇以为然,欲诏陈抟为谏议大夫,陈抟固辞不受。据说,显德末,陈抟乘白骡将入东都,中道闻宋太祖即位,大笑曰:“天下自此定矣。”

宋太宗太平兴国年间(976—984年),陈抟居华山四十余年,据说年龄已近百岁,自言:“经承五代离乱,幸天下太平,故来朝觐。”宰相宋琪等问陈抟黄白之术:“先生得玄默修养之道,可以教人乎?”陈抟回答:“抟山野之人,于时无用。知神仙黄白之事,吐纳养生之理,非有方术可传,假令白日冲天,亦何益于世。今圣上龙颜秀异,有天人表,博达古今,深究治乱,真有道仁圣之主也。正君臣协力同德,兴化致治之秋,勤行修炼,无出于此。”宋琪等称善,以其语奏闻。宋太宗赵匡义待陈抟甚厚,谓宋琪等曰:“抟独善其身,不干势利,所谓方外之士也。”

宋太宗赵匡义下诏号陈抟“希夷先生”,赐紫衣,数月放还山。太宗端拱二年(989年)秋七月陈抟逝。

朱震《汉上易传》作于南宋绍兴甲寅年间(1134年),书中说陈抟受易于“麻衣道者”。南宋释志磐作《佛祖统纪》是在宝祐六年(1258年)至咸淳五年(1269年),历时十年成书。《佛祖统纪》中说:

处士陈抟受易于麻衣道者，得所述《正易心法》四十二章，理极天人，历诋先儒之失，抟始为之注。及受河图、洛书之诀，发易道之秘。汉晋诸儒如郑康成、京房、王弼、韩康伯，皆所未知也。其诀曰：“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为膝；纵横皆十五，而五居其室。”此图纵横倒正，回合交错，随意数之，皆得十五。刘牧谓非人智所能伪为。始抟以传种放，放传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧，始为钩隐图以述之。（《佛祖统纪》，卷四十四）

又《补续高僧传》一书中也记此事。《补续高僧传》作者释明河（1588 - 1540 年），明末华严学者，以三十年时间撰成此书，逝后弟子道开续作，并有史学家周永年共同参与，于清初（顺治年间）完成此书。此书中载：

麻衣和尚者，不知何许人也。当五季之际，方服而衣麻，往来泽潞关陕间，妙达易道，发河图之秘，以授华山处士陈抟。抟得之，始著诀以传种放，放传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，昌传刘牧，始为钩隐图以述之，实本于师也。称者谓师发易妙于二千年之后，殆天授耳。

钱若水未第时，访抟于山中，见老僧拥衲附火。若水揖之。僧开目而已。坐久，抟问：“何如？”（僧）曰：“无仙骨。”若水退。抟戒之曰：“三日后复来。”

（若水）如期而往。抟曰：“始，吾见子神观清粹，谓可以学仙，故请于老僧。老僧言，子无仙骨，但可作贤公卿，急流勇退耳。”（若水）问，向僧何人。抟曰，“吾师麻衣道者也。”（《补续高僧传》，卷二十三，《麻衣和尚传》）

钱若水故事很有趣。明清道家文献中不少都载此（如《湘山野录》、《洞微志》等），都是互抄，而且几乎一字不差。近年研易学者中，常有人说，“麻衣道者”是土“僧表道里”，意思就是说，这位“麻衣道者”外表是僧人，内里却是道士。这种说明

显牵强，是望文生义。

前文说过，自南北朝始，社会上就将佛教僧人称为“道人”，将道教人士称为“道士”。宋元明清之后，这种称呼仍沿用下来，如明末“四大高僧”之一的蕅益智旭（见本书第九章）文著，都自署“北天目道人”。又如当代画家潘天寿作品常自署“懒道人”。“道人”都非“道士”之义，而是“和尚”自况。因此“麻衣道者”未必定是道士，或一定是“以道为里”。

清代毛奇龄（1623—1716年）在《太极图说遗议》一书中说，周敦颐《太极图》，“实本之二氏之所传。太极图一传之陈抟，一传之僧寿涯。或云陈抟师麻衣，麻衣即寿涯也，则时稍相去濂溪，或不能从学，然其说则从来有之。乃其所传者，则又窃取魏伯阳《参同契》中‘水火匡廓’与‘三五至精’两图而合为一图。”

黄宗炎在《太极图说辨》中也认为，周敦颐的《太极图说》同当时的禅师寿涯有关。据《濂溪志》说，“先生（胡宿）尝至润州，与濂溪游。或谓濂溪与先生同师润州鹤林寺僧寿涯或邵康节之父，邂逅先生于庐山，从隐者浮老游，遂同受易书。”（见《宋元学案·濂溪学案》）这是说，周敦颐曾同胡宿一起，受学于禅师寿涯。寿涯其人现已难考。黄百家曾说：

晁氏（晁景迁）谓元公（周敦颐）师事鹤林寺僧寿涯，而得“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”之偈。《性学指要》谓元公初与东总游，久之无所入，总教之静坐，月余忽有得，以诗呈曰：“书堂兀坐万机休，日暖岚和草自幽，谁道二千年远事，而今只在眼前来。”总肯之，即与结青松社。（见《濂溪学案》）

周敦颐暨东林常总（聪）“结青松社”，是追慕东晋时高僧慧远结莲社之雅（见《佛法金汤篇》，卷十二）。又《归元直指集》中引空谷语说：

国一禅师以道学传于寿涯禅师，涯传麻衣，衣传陈抟，抟传种放，放传穆修，修传李挺之，李传康节邵子也。穆修又以所述太极图授濂溪周子，已而周子扣东林总禅师太极图之深旨，东林为之委曲剖论。周子广东林之语而为太极图说。周子长于禅学工夫，是以工夫之道过于邵子。邵子长于历数，是以数理之道过于周子。至于道学则一也。（《归元直指集》，卷下）

以僧寿涯为麻衣之师，就与周敦颐等年代不符。国一禅师即径山道钦（一名法钦，714—792），乃牛头禅大家，历史上十分有名的人物，传易事迹若与道钦有关，史迹应另有可考，若无考就有疑。但是由上所述却可以推想，周氏《太极图》与佛教关系既深且巨。无论从人事关系或是从思想渊源上都可以肯定这一点。再则，从本书上文已经讨论过的宗密“众生心”（或“阿赖耶识水火匡廓图”）、圆相结构图来看，哪怕是从周氏《太极图》的结构形式上，也可以看出其受宗密圆相结构图的影响痕迹。

本人决无意于将《太极图》发明权争为佛门之意。只是在阅读和研究中，常觉学者在讨论此一问题时，在学理渊源上，对周敦颐以及二程等思想学说与佛教禅学互相发明的问题，关注的角度有些疑问。此处仅限于提出此一问题。

（二）诸易家之参禅

1. 周敦颐、程颐说《艮》卦与佛教

两宋明清时期，儒门中人多参禅，而佛门中人多参易，是一个普遍现象。周敦颐尝谓：“佛氏一部《法华经》，只是儒家《周易》一个《艮》卦可了。噫！易以《艮》为六十四卦之旨，《艮》连山也，为止义。若以经偈止，止不须说而比之，夫是之谓持螯

酌海矣。”（《周濂溪集》）此是以《法华经》比《周易》之《艮》卦，但同时也联系到了《连山易》之《艮》。

程颢也曾说：“看一部《华严经》不如看一《艮》卦。”（《佛祖历代通载》）更是以《华严经》作比，赞赏《艮》卦意境，不过说法上笼而统之了一些。

二子论《法华经》以及《华严经》与《艮》卦之说，向为人所感兴趣，也常有人举以为论说其“非佛”或“排佛”云云。依我看来，正好相反，实际上是表明二子对于易与佛或易与禅互相发明之浓郁兴味与深刻体验。

二子之说《艮》卦，将《艮》卦比之于某一种佛经，影响不小。后人常以此为题辩说佛教义理，尤其是借以析说易佛关系问题。如明末“四大高僧”之一的云栖株宏，有人问他：“又谓看《金刚经》便明《艮》背四言，又谓本元真实，不剥不蚀，谓之金刚，是耶？非耶？”他回答道：

此金刚者，不垢不净，不增不减，不去不来，不一不异，即是本元真实，即是本来心地。于此悟彻，无一不彻，岂独《艮》背四言而已？夫《艮》其背，不获其身，止是我相；行其庭，不见其人，止是无人相；尚有众生寿者，则知《金刚》该《艮》背四言，《艮》背得《金刚》半偈。而昔人谓看一部《华严经》不如看一《艮》卦，可谓失言矣。夫《华严》具无量法门，《金刚般若》虽至精至妙，犹是《华严》无量法中一法门耳。《华严》犹如天子，《金刚般若》者，文武百职中之一职也。而《艮》卦未尽《般若》，乃欲胜乎《华严》，是犹小臣与卿相之列，而谓超乎天子，其失可胜言哉？（《云栖法汇》，《答郡伯袁溪余公》）

株宏是佛教中人，这个说法是针对程颢之说而发。但是我想，其同样不能说是“非易”或者“排易”，而只是表明株宏自己对于《华严经》、《金刚经》及《易经》之《艮》卦的理解而

已。

2. 二程持易理以参禅

前人评价，二程之学乃是“泛滥于诸家，出入于老、佛者凡十年，反求诸六经而后得之”（《二程行状》）。这个评价比较中肯。

程颢曾说：“佛说光明变现，初莫测其旨，近看《华严论》，恰说得分晓，尽是约喻、应机、破惑，名之为光；心垢解脱，名之为明；只是喻自心光明，便能教化得人，光照无尽世界，只在圣人一心之明；所以诸经之先，皆说《放光》”。（见《云盖寺石刻》）可见程颢曾精读唐代李通玄的《华严经论》，而且深得体会。

另有一则关于程颢的故事说，明道先生（即程颢）一日过定林寺，众人入堂，周旋步武，威仪济济，伐鼓考钟，外内肃静，一坐一起，皆有仪规。程颢叹曰：“三代礼乐，尽是在矣。”（《弘益纪闻》）前人说：“先儒惟明道先生看得禅书透，识得禅弊真。”是谓其得禅之三昧。

实际上，说程颢所谓“看得禅书透，识得禅弊真”，无非也就是以之与易道比较而已。

程颐之言行也多有类禅者：

（程颐）贬涪州，渡江中流，船几覆，舟中人皆号哭，先生独正襟安坐如常。已而及岸，同舟有父老问曰：“当船危时，君独无怖色，何也？”曰：“心存诚敬尔。”父老曰：“心存诚敬固善，不若无心。”先生欲与之言，父老径去不顾。

程颐所谓的“诚敬”，近于禅家的“禅定”。而以“无心”比“诚敬”，则是当时重要的理学家们典型的儒释并举或易佛会通之说。如周敦颐也同样强调此点：

诚无为，几善恶。（《宋元学案》，卷十一，《通书》）

诚者，圣人之本。大哉《乾》元，万物资始，诚之原也。（同上书）

又据说，程颐凡见人静坐，便叹其善学。有人问：“圣人之心若何？”其答曰：“圣人之心，如明镜止水。”历代人们又常谓程颐见地往往出人意表，闪现禅意：

鲜于说问：“颜子在陋巷不改其乐，不知所乐者何事？”

先生曰：“寻常道颜子所乐者何？”说曰：“不过是说，所乐者道。”先生曰：“若有道可乐，不是颜子。”

又谓尹彦明问程颐：“如何是道？”程颐曰：“行处是。”

禅宗有这样一则公案：“僧问：‘如何是道？’赵州曰：‘墙外底。’又曰：‘大道通长安是也。’”上述程颐行状，类似这样的禅宗公案。

程颐又常问道于禅师。如《嘉泰普灯录》中说：“程伊川、徐师川、朱世英、洪驹父，咸问道于灵源禅师。故伊川之作文注书，多取佛祖辞意……或全用其语，如《易传》序‘体用一源，显微无间’（此二句语出唐清凉澄观《华严经疏》）……周（敦颐）程（伊川）取用佛语，多类此也。”可知当时易学大家都能深体佛理合于易道深义。

二程门人结局，也多归佛门。如游酢、谢良佐、杨时等皆是程门鼎足，而后皆入于禅（游酢之人禅见《佛法金汤编》卷三十三；谢良佐之人禅见朱熹纂《上蔡先生语录》；杨时之人禅见《居士分灯录》卷下及《宋元学案》卷二十五等）。^①

3. 邵雍晚年之禅境

邵雍作有《学佛吟》：“饱食丰衣不易过，日长时节奈愁何。

① 参见〔日〕忽智谷快天：《中国禅宗史》，第二十五章“宋儒之道学”，上海古籍出版社，1994年。

求名少日投宣圣，怕死老年亲释迦。妄欲断缘缘愈重，微求去病病还多。长江一片常如练，幸自无风又无波。”（《佛法金汤篇》，卷十二）其中有些宋时禅诗意味。邵雍到晚年，愈似禅者，所说往往含禅味，如其以太极为心，也似禅语，如：

心为太极，又曰道为太极。

邵雍关于六十四卦方圆图之说明，有时也类禅语：

先天学，心法也，图皆从中起；万化万事，生于心也。

先天之学，心也，后天之学，迹也；出入有无，死生者道也。

心一而不分，则能应万变，此君子所以虚心而不动也。

邵雍以“道”破物我一如、心境不二之“的”，有些说法，我有时觉得略似中国传统水墨画之以水破墨法，或淡墨破浓墨法，或浓墨破淡墨法。又如邵雍说：

以我徇物，则我亦物也；以物徇我，则物亦我也。我物皆致意，由是明天地亦万物也，万物亦我也，我亦万物也。何物不我，何我不物。

邵雍这些思想片语，表明这位宋代图书易学的代表人物悟入禅境之深。由此也可知，其易学成就来之有因，得之于易道与佛理之会通启悟。

4. 朱熹之体禅

宋时理学家往往抨击佛教中人“自私”或佛教之理“不见性”，同时，却亲近佛理。这是限于时代因素的理学虚伪情状之一端。

如朱熹总是不断分说自己与释氏有区别。他说：“佛氏之失，出于自私之厌”，（《朱子语类》，卷一百二十六）又说：“释氏只要空，圣人只要实。”（同上书）从今天的目光看来，其“圣人”之说尤见不实，他的“圣人”之“实”理想即封建社会伦理纲

常，“治国平天下”，这如同张载的著名“四句”一样，是将一切价值依附于皇权的严重缺乏主体精神的理学知识分子的自谓“崇高”的虚假“理想”的典型表达。而朱子之谓“佛氏自私”，实际上也就是指佛氏出世的价值观，他认为这种超越现实的理想是一种对于现实社会责任的放弃。

实际上朱熹受禅学思想影响只有比他人更深，如颜元曾评价说：“（朱子）谈禅有殊味……混儒于释，又援释入儒也。”（《朱子语类评》）

（三）诸禅家之参易

1. 北宗禅正统融易

按照禅家看来，《易传》之“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，以及“圣人以此洗心，退藏于密”，正是进入禅定境界写照。中晚唐及五代、宋之后，当时禅师皆多参易，与此有关。

武则天时代及稍后一段时间，被官方肯定的禅宗正统是道信—弘忍下北宗禅之神秀—普寂禅系。神秀出身儒门。唐代名士张说曾拜在神秀门下。张说对神秀之学是这样评价的：

（神秀）少为诸生，游问江表，老庄玄旨，《书》、《易》大义，三乘经论，四分律义，说通训诂，音参吴、晋。（《大通禅师碑铭》）

从中可见神秀禅学，易学是其学理基础之一。道信—弘忍系下，至神秀—普寂禅僧集团，当时基本上控制住两京、嵩洛地区，与最高层关系千丝万缕，极为密切。如杜朏《传法宝记》中首先提出的禅宗传法血脉问题，以法如为弘忍嫡系传人，法如当时是嵩洛地区禅门领袖，从大体上言，也属弘忍—神秀—普寂北

宗禅系统。《传法宝记》中说法如禅法中心思想是“以方便取证于心”。杜肱概括这类禅法思想是这样的：

此世界是言语世界乎？故圣贤不可不言语，相导于趣夫无言语地也。是故，我本师云：“若言如来有所说法，则为谤佛。”而孔丘亦云：“吾欲无言。”庄周复言：“得意者忘言。”故《易·咸卦》上六曰：“咸其辅颊舌。”《象》曰：“滕口说也。”此言在《咸》之末也。故感而取道，不在乎上六矣。^①

对于人而言，现实世界是一个以言语交织的符号世界。因此，若要度世，“圣贤不可不言语”。但是，可以通过言语而“趣夫无言语地”。因此，言语只是“方便”。既是方便，就不能被其系缚，不能受名教（概念施設）的役使。所以，大师说法，“随所发言，略无系说”，闻法者，“既得之于心，则无所容声”，不令言语文字在其中发生隔离阻滞的副作用。

据此，法如反复抨击那些依经说教之徒，“多依言说，分文析字”，“光步法席，坐摇谈柄”，对于存乎其间的“真如至性”、“圆顿法身”，“未有悟人其门，心证其理者”。（皆见杜肱：《传法宝记》）

这种禅易互融，如盐与水溶，了无牵强痕迹。这样的以禅融易的思想方法，我们也可以说，是符合禅门“正统”宗风的。若非如此，不但会使人顿生牵强之感，而且，在实际效果上也会南辕北辙。

^① 《传法宝记》原文佚失，本世纪出敦煌本：P·（伯希和）2634，P·3559。此处引文系杨曾文据〔日〕柳田圣山：《初期禅宗史书的研究》中附校勘本为底本之重校本，但略作订正。见《敦煌新本六祖坛经》附编之一，上海古籍出版社1993年版。

2. 保唐宗无住解易

无住，凤翔（今陕西眉县）人，俗姓李，唐天宝八年（749年）受具足戒，后去五台山清凉寺、西长安国寺、崇圣寺，天宝十年（751年），又北上灵州（宁夏灵武西南），住贺兰山。至德二年（757年），经定远（今陕西西乡）、凤翔入太白山。乾元二年（759年）正月，转梁州（今陕西汉中），到成都府净泉寺见无相。大历二年（767年），即无相逝世后五年，由杜鸿渐等主持，请无住回成都，住空惠寺，后居保唐寺至终。所建禅系，后人称为保唐宗（以上见《景德传灯录》等）。

无住的净泉保唐禅系的传播地区与荷泽神会禅系基本相同，但是更靠近吐蕃与大唐接壤沿线。保唐禅僧在当地驻军中影响较大。据《历代法宝记》载，无住在当地的军人中有很高威望，无住师徒生活似也主要由当地军人供养。

净泉保唐禅系主要活动于少数民族杂居的地区。据说无住出山之前，“寇盗竞起，诸州不熟，谷米涌贵，百姓惶惶”；及至无住被迎出山，“谷米倍贱，人民安乐，率土丰熟，寇盗尽除，晏然无事”。这样看来，可能无住在当地曾经起过稳定社会秩序的作用。

无住阐发禅理，往往通过批判儒、道经典。如无住解《易》说：“易，不变不易，是众生本性”，“果报不求，果报自至；烦恼已尽，习气亦除，梵释龙神，咸皆供敬”。

无住还有一句名言：“无念即是转《法华》，有念即是《法华》转。”表达了南宗禅人对于经典教条的基本态度。这个说法影响深远。后来理学家所谓“六经注我”，源出于此。

3. 临济宗“四照”用易

神会滑台大会后，由于种种历史原因，北宗禅渐寂而南宗禅

渐兴。慧能一系，由南而北，再由北而南，“一花五叶”，发展遍于全国。

临济宗是南宗禅“一花五叶”下最大一宗。临济宗名义上由黄檗希运（765—850年）开创。黄檗希运卒于唐宣宗大中四年（850年）。实际创立此宗的是黄檗希运之徒临济义玄（787—867年），卒于唐懿宗咸通八年（867年），距武宗灭佛已过二十年。时值晚唐，现实衰退，正见未出，佛教界末法思想浓厚。现代学者潘雨廷说，临济宗在此时提出“四宾主”与“四照用”的方法，实际上只是一种世见混乱的反映。^①

我认为临济“四照”用易，其作用和效果都非如近年有些人的看法那样，认为可以拔高。稍全面了解临济宗风即可知，用易学以图振兴宗风，在临济禅中根本是属于不成功的一个方面。

临济宗所谓“四宾主”，就是试图借用《周易》阴阳两仪及四象而说禅。以主为阳，以宾为阴；以主为是，以宾为非。如主对主相见，则自然通理；如主对宾相见，则宾能从主，亦能通理；若宾不从主，则反成喧宾夺主，就不能通理。

实际上，世人对临济“四宾主”之说，多茫然不知所云。当佛教界用过于具象的易学方法来说佛理时，往往很难奏功，这是一例。

临济宗所谓“四照用”，就是用“四照”之法来解说临济禅风。意思是说，如上文所谓究宾主之异，其关键是在于未悟阴阳。按此“四照用”的说法，所谓以佛法而论阴阳，则可归结为“我执”与“法执”。如能“我”、“法”双破，即可由宾而主。然破“我”、“法”二执之际，还须视宾之一方其具体之所执为何。

^① 参见潘雨廷：《论临济宗的“四宾主”与“四照用”》，《易与佛教、易与老庄》，辽宁教育出版社，1998年，第96—97页。我同意潘氏此说，但是需要说明，对于潘先生此书所收诸文对易佛关系的研究方法，我基本上不同意。

执“我”者，当破“我执”而不破“法执”，是名“先用后照”，即“夺人不夺境”。如“我执”已破，但是犹有“法执”者，还须再破，但是名为“先照后用”，即“夺境不夺人”。或有坚执“我”、“法”二执者，就必须照用同时，所谓“云散水流去，寂然天地空”，即是所谓的“人境双夺”。反之，或已经“我”、“法”双破，则由宾而主，此时即所谓“人境俱不夺”。（见《人天眼目》，卷一）

临济义玄的所谓“我有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺”之说，（《人天眼目》，卷一）又被称为“四料简”。

“四宾主”、“四照用”与“四料简”，实际上也就是援用易学阴阳之变来解说禅。四宾主则反身为阴，四照用则对人为阳，是犹内圣（由宾而主）外王（由双夺而俱不夺）之道。反身则主为阳，宾为阴。照用则不夺为阳，夺为阴。由是配合阴阳，通八卦之象。此意也可以伏羲八卦图数序配列，详见下图。（图 8-5）

后世明代时，南方临济宗有三峰法藏（1573—1635 年），在上述基础上，还更发展出以禅理释《河图》、《洛书》。法藏将《河图》、《洛书》贴于居所之壁，对人说：“十河九洛，象教总持，须从无文字道理处，求之直指。”（《三峰和尚年谱》，万历二十年）法藏又以禅观与密教结合说圆相○，谓此圆相○，即是密教月轮观，以此将参禅与瑜伽两者相应结合。（见法藏：《施食旨概》）法藏并且还宣称：虽然“言诠各异，而诸佛之偈旨，不出圆相○也。”（《三峰和尚语录》，卷五）则俨然是以圆相○来代表全体佛教旨归了。

同时，也有法藏之师密云圆悟（1566—1642 年），针对法藏的圆相之说进行痛斥。圆悟说：“汉月（即法藏）不识五家宗旨，妄捏一‘○’，为千佛万佛之祖，则千佛万佛，正法眼藏，已被汉月抹杀。”圆悟又说：“任汝执三玄四要、四宾主、四料简，举

扬临济，实乃抹杀临济。”（圆悟：《辟妄救略说》，卷四；按圆悟此书出于法藏逝后）

伏羲八卦数序	一	二	三	四	五	六	七	八
八卦	三乾	三兑	三离	三震	三巽	三坎	三艮	三坤
	俱不夺	夺境	夺人	俱夺	主对主	主对宾	宾对主	宾对宾
四象	太 阳		少 阴		少 阳		太 阴	
	不 夺		夺		主		宾	
两仪	四 照 用				四 宾 主			
	阳				阴			
太极								

图 8-5 临济宗“四照用”示意图

圆悟与法藏师徒两家的不同见解，涉及对禅法的不同理解。但是圆悟的批判，看得出是十分严厉的。从这种严厉态度中，我们能够体会到当时人们对临济宗的“四宾主”和“四照用”之类说法，已经感觉别扭。

近年有人说，临济宗“四宾主”、“四照用”与“四料简”，即临济宗旨。^① 这种说法我认为是不能成立的。

比方从宋代的《人天眼目》一书中即可看出，临济宗自家说宗风宗旨，虽然有时用“四照”用易之法，但同时却是更为大量地用禅诗、禅语说宗风宗旨。而在后一种情况下，倒往往使人觉得更加圆通可玩。如翠岩可真禅颂“四料简”：

^① 见前揭潘雨廷书。

夸人不夸境：日月自流迁，山河及大地，片雨过蛮天；
夸境不夸人：问禅何处亲，相逢不祇揖，晓夜过关津；
人境两俱夸：声鼓坠红楼，纵横施巨阙，谁敢立当头？
人境俱不夸：阎浮转几遭，面南看北斗，争得合伊曹。
(《人天眼目》，卷一)

又如佛鉴惠勤歌临济“四宾主”、“四照用”、“四料简”之禅，诗曰：

餐头酒热人皆醉，林上烟浓花正红；
夜半无人香阁静，秋千垂在月明中。

莺逢春暖歌声滑，人遇时平笑脸开；
几片落花随水去，一声长笛出云来。

堂堂意气走雷霆，凛凛威风掬霜雪；
将军令下斩荆蛮，神剑一挥千里血。

圣朝天子坐明堂，四海生灵尽安枕；
风流年少倒金樽，满院桃花红似锦。(《人天眼目》，卷一)

这种禅诗中体现的禅意，才有活泼灵动的意趣。我们可以想见，若无此种活禅，只怕难以索解，何以临济宗会成南宗禅下贯宋、元两朝的纵横中国北方南方的宗门最盛者。

4. 沩仰宗作相示易

沩仰宗是唐武宗会昌灭佛之后，随着唐宣宗的即位以及恢复佛教政策而发展起来的晚唐南宗禅门下大宗。

沩仰宗家风与他宗不同，也是在于某些圆相符号的应用。这类圆相的使用是从南阳慧忠开始。

慧忠于圆相中书日字示僧^④，但并不常用。后从灵祐开始，就对圆相多用了。《灵祐语录》中说：“师（灵祐）见仰山来，遂以五指搭地画一画，仰山以手于项下画一画，复拈自己耳，抖擻三五下，师休去。”《慧寂语录》中也说：“汾山一日见师来，即以两手相交过，各拨三下，却竖一指。师亦以两手相交过，各拨三下，却向胸前。仰一手覆一手，以目瞻视，汾山休去。”

灵祐说，这样以符号交流禅法的做法乃是得之于百丈。灵祐似更喜用圆相○符号。《灵祐语录》中说：

师一日呈起如意，复画此○◎相云：“有人道得，使得此如意。道道。”时有僧云：“此如意，本不是和尚底。”师云：“得而无用。”又有僧云：“设与某甲，亦无处”。（同上书）

《灵祐语录》中又说：

师因僧问，如何是祖师西来意？师竖起拂子。后僧遇王常侍。常侍问：“汾山近日有何言句？”僧举前话。常侍云：“彼中兄弟，如何商量？”僧云：“借色明心，附物显理。”常侍云：“不是这个道理，上座快回去好。某甲敢寄一书到和尚。”僧得书遂回持上。师拆开，见画一圆相，内写个日字。师云：“谁知千里外有个知音。”仰山侍次，乃云：“虽然如此，也只是个俗汉。”师云：“子又作么生？”仰山却画一圆相○，于中书日字^⑤，以脚抹却。师乃大笑。

慧忠圆相，据说得之于六代祖师慧能，共有九十七个（实际上慧忠也是承宗密所创圆相图而来）。慧忠以后，圆相被汾仰宗人多方应用。慧忠侍者真应又传圆相予慧寂。《慧寂语录》所出圆相有：○，☉，☺，☻，☼，☽，☾，☿，♌，♍，♎，♏，等等。由此可知慧寂为仰宗家风，如何用○。

但是，汾仰宗人最后未能形成具有完整的结构形态的圆相体系。因此，从总体上看，可以说汾仰宗人对圆相的运用是散乱

的，也是不成功的。

宋代的《人天眼目》一书中，举明州（今浙江省宁波）五峰良和六圆相，名谓“暗机”、“义海”、“字海”、“意语”、“默论”、“圆相”。如暗机之说，是谓画㊦相，乃纵意；画㊧相，乃夺意；画㊨相，乃肯意；画○相，乃许他人相见意；等等（又谓或画㊩相，但未出何意，原文似有漏句）。

《人天眼目》书中又说，五冠了悟和尚与仰山立玄问玄答。说：㊪，是谓“举函索盖”相，亦名“半月待圆”相，若将此相问，则更添半月对之，问者之意是举函索盖，答者之意即以盖覆函，以现圆月之相。㊫，则名“抱玉求鉴”相，若将此相来问，则于其中书某一字答之，问者之意是“觅良鉴”，答者识玉，便下手也。又如㊬，名“钩入索续”相若将此相问，但于㊬中“厶”侧添“亻”字，成㊭答之，乃问者“钩入”，答者“索续”，乃谓“续成宝器”相也。又如㊮，名“已成宝器”相，若将此相来问，但于○内书一“土”字答之，成㊯，名为“玄印玄旨”相，又谓此㊯相，独脱超前众相，等等。（以上皆见《人天眼目》，卷四，洵仰宗条）

以上是所谓洵仰宗作相示易。也有人说此即是洵仰宗宗风。前人也曾指出，《人天眼目》薰莸同室，尚须善择，实际上也是认为此种作相示易方式形似创意而实则反使禅家说禅带上很大束缚性（见元贤：《永觉元贤禅师广录》，卷三十，《续藏书》）。我看与上述临济“四宾主”、“四照用”类似，这种做法不但不能说是成功，反而使禅门光风霁月景致渐隐。

三、宝镜三昧，五位君臣

(一) 禅门《参同契》与“宝镜三昧”

1. 石头希迁之《参同契》

《祖堂集》载，石头希迁“略探律部，见得失纷然，乃曰：‘自性清静，谓之戒体；诸佛无作，何有生也。’自尔不拘小节，不尚文字。因读肇公《涅槃无名论》云：‘览万象以成己者，其唯圣人乎。’乃曰：圣人无己，靡所不己；法身无量，谁云自他？圆境虚鉴于其间，万象体玄而自现，境智其一，孰为去来？”（这条语录在后出的《传灯录》中未载）一般认为，与同时代的洪州禅相比，石头思想具有较明显的哲学思辩色彩。石头希迁《参同契》后来日益被人重视，并实际上成为后来曹洞宗理论基础。



图 8-6 石头希迁（700—790 年）像

(图 8-6)

石头希迁仿东汉魏伯阳《周易参同契》而作禅门《参同契》，此文成为禅宗有大影响的一个文献。全文不长，共二百二十字，为行文方便，兹录如下：

竺土大仙心，东西密相付。人根有利钝，道无南北阻。灵源明皎洁，枝派暗流注。执事元是迷，契理亦非悟。门门一切境，回互不回互。回而更相涉，不尔依位住。色本殊质象，声无异乐苦。暗合上中言，明明清浊句。四大性自复，如子得其母。火热风动摇，水湿地坚固。眼色耳音声，鼻香舌咸醋。然依一一法，依根叶分布。本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇。当暗中有明，勿以明相睹。明暗各相对，比如前后步。万物自有功，当言用及处。事存涵盖合，理应箭锋柱。承言须会宗，勿自立规矩。触目不会道，运足焉知路。进步非近远，迷隔山河固。谨白参玄人，光隐莫虚度。（《参同契》原文见《景德传灯录》，卷三十）

中国化佛教的根本特点之一是用即色即空、即俗即真、即异即一、体用一如的思想方法，把超世的终极追求与入世的现实存在圆融。如僧肇《不真空论》引《般若经》文意道：

故经云：甚奇，世尊！不动真际为诸法立处，非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。

僧肇很清楚地说“即色即空”非“灭色为空”。只有这样才能理解“色即是空，空即是色”之意。这个“触事即真”的思想经僧肇确立后，在中国佛教发展的进程中不断被发扬光大。如天台宗一念三千说，乃至三谛圆融说，华严宗事事无碍说，乃至理事无碍说，都是从“圆融”角度说“有无一观”。这种思想方式本是儒家传统。《论语·述而》说：

仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。

《中庸》说：

道也者，不可须臾离也。可离非道也。

《孟子·离娄上》说：

道在迩而求诸远；事在易而求诸难。

东汉桓谭上光武疏道：“盖天道性命圣人所难言也，自子贡以下不得而闻，而况后世浅儒能通之乎？”（《后汉书·桓谭传》）魏晋时荀粲更直截了当地说：“夫子言性与天道不可得而闻。然则六籍虽存，固圣人之秕糠。”（《三国志·魏志·荀粲传》注）也是明白说，终极之道不可说，但是，还是要说。然则所有六经之类实同秕糠，因为毕竟非道本身。僧肇说：

无相之体，同真际，等法性。言所不能及，意所不能思。（僧肇：《注维摩诘经》）

也是这个意思。让我们再来对照石头《参同契》。

首先，石头道：“触目不会道，运足焉知路。进步非近远，迷隔山河固。”触目是具体事相，从事中会道，即“触事即真”，否则遑论远近，离目标便如相隔山河之远。

其次，石头明说：“灵源明皎洁，枝派暗流注。”是说“真与事”（“灵源”与“枝派”）关系，万物皆佛性显示，但非明白显示，故说是“暗流注”。如龙树说“空”，亦为是“假名”，非有非无，是中道。石头说“暗流注”，实为权说。

佛性乃言所不能及，意所不能思者，唐代大文人王维曾说：“至于定无所入，慧无所依，大身过于十方，本觉超于三世，根尘不灭，非色灭空；行愿无我，即凡成圣。”（王维《能禅师碑铭》）又如僧肇说：“触事成真”。但般若义又在扫相，着相即是执。故“定无所入，慧无所依”，并非有一个“理”在那里，可以“入”，可以“依”。华严宗的“理事无碍”之“理”，也是指“理事圆融”，并非有一个可与事分开之“理”，否则就违反了中道义。

《祖堂集》载石头语：“吾与师（慧能）同乘圣智，游于性海

久矣。”（这句话在后出的《传灯录》中也未录），也是强调自己与慧能的一致性，这一点我们不能忽视。《坛经》中慧能作“无相偈”中，又有“只见己过，莫见世非”这样的思想：“常见自己过”，“若真修道人，不见世间过”，“若见世间非，自非却是左”（见《坛经》，中华书局版）。欧洲理性主义强调理性的无所不至，在慧能看来，则理性是有限度的。这或是理解“即凡成圣”的关键，但也是最大的难点。^①

石头希迁认为，既然是一种执着，那么无论“执事”，还是“契理”，都是执着，都无法得悟。

那么怎样是悟？那就是“体无”。换句话说，也就是要达到藏身于语词背后的、不可言说的、非实存的（invisible world）那个“绝对”，亦即龙树的那个“空”。也就是石头说的“离象体玄”，“境智真一”，即“灵源”。

在石头希迁《参同契》中另有意思的是用“明暗”来讲“理事”。“明暗”是东汉魏伯阳《参同契》中一对重要概念，原是本自《易经》的《坎》卦和《离》卦。石头希迁《参同契》的取意，亦是仿自魏伯阳的《参同契》。魏伯阳《参同契》中最重视《坎》、《离》二卦的作用，把它看作是《易经》六十四卦变易的根本，这也就是所谓“《坎》、《离》为易”。

魏伯阳《参同契》中之《坎》、《离》，本是日月之谓。日为太阳，月为太阴。月体本黑，因受太阳之光而白。故言阳明阴暗。李通玄在《华严经论》中也屡屡说，南方为旺、为正、为《离》，《离》为明、为日；北方为《坎》、为黑。石头希迁《参同契》的思路，看来也是由此而来。他的“明”就是指“理”，他的“暗”就是指“事”。

^① 参见王仲尧：《佛教的“绝对”观及一种东方思维特征》，载台湾《宗教哲学季刊》，1998年第四卷第一期。

同时，石头希迁也是由此而参照魏伯阳月象变化之说以阐述丹道思想，即以月亮盈亏所显示的明暗关系来表达曹洞宗坐禅的禅法。

希迁在《参同契》中说：“灵源明皎洁，枝派暗流注。……四大性自复，如子得其母。火热风动摇，水湿地坚固。眼色耳音声，鼻舌咸醋。然依一一法，依根叶分布。本末须归宗，尊卑用其语。当明中有暗，勿以暗相遇。当暗中有明，勿以明相睹。明暗各相对，比如前后步。万物自有功，当言用及处。事存涵盖合，理应箭锋柱。承言须会宗，勿自立规矩。触目不会道，运足焉知路。进步非近远，迷隔山河固。谨白参玄人，光隐莫虚度。”其中很明显也是在援用魏伯阳的《参同契》中所说的纳甲炼丹之类法门，来解说参禅的方法以及坐禅的不同阶段和境界。

由此我们也可见石头希迁《参同契》的不同凡响之处。以一篇文字，既论说佛理禅义，又描述了禅法修练。也由此我们才可以理解，石头希迁这样一位大师，本不会简简单单地去模仿前人之作。后人肯定石头希迁《参同契》为曹洞宗的奠基之作，诚不为虚。

以石头希迁《参同契》思想为基础发展出来的曹洞宗，日后大大发扬“以易论宗”的风气。但是，随着时间的流逝，“以易论宗”的效果却愈益走向反面，越到后来，论易越多，给人的感觉却愈艰涩累赘，离石头宗风愈远。

2. 药山惟俨之“宝镜三昧”

石头“回互”学说，不仅只是哲理，而且还是石头现实禅思。“回互”，也就是“会通”。即是石头向禅修者们提示的重视不同系统、不同层面的文化相关联系、自我规约的历史方向。

曹洞宗本来是因为能把握这个方向，而得以产生和发展。“回互”者生生不息，“会通”者生机无限。石头“回互”强调的

是多方整合，三分迂回，向上一路。其生机醇厚绵实，后世“临济将军，曹洞土民”之喻，是谓曹洞基础广大，而最初底蕴即植根于此。

石头希迁开辟“回互”之路，药山惟俨肩担起石头家业，在禅宗内部奋举整合旗帜，成为石头之下第二代传人。

药山惟俨（761—834年），俗姓韩，绛州（今山西省新绛）人。十七岁依潮州西山慧照禅师出家，二十三岁受戒于衡岳希操（又作希琛）律师。因为痛感“大丈夫当离法自净，焉能屑屑事细行于布中耶？”而径直“叩谒石头，密领玄旨”。（见《宋高僧传》、《景德传灯录》、《祖堂集》等）也有其他史料说药山惟俨为马祖道一弟子（见《佛祖通载》，卷二十）。其实当时石头与马祖并立于世，天下禅僧，往来二大师之间，本是平常之事。

贞元初（785年），药山离开石头，迁居檀阳（今湖南津门市）药山，居此近五十年，一如乃师石头之恒居衡岳。药山不但提倡看经，而且在从石头门下时起就坚持坐禅：

一日，师（指药山）坐次，石头睹之，问曰：“汝在这里作么？”（药山答）曰：“一切不为。”石头曰：“怎么即闲坐也。”（药山答）曰：“若闲坐，即为也。”石头曰：“汝道不为，且不为个什么？”（药山答）曰：“千圣亦不识。”（《景德传灯录》，卷十四）

师（指药山）坐次，有僧问：“兀不地思量什么？”师曰：“思量个不思量底。”曰：“不思量底如何思量？”师曰：“非思量。”（《景德传灯录》，卷十四）

可见药山的“坐禅”，体现的是禅宗可贵的独立思考精神和不随波逐流的主体意识。

当时南宗禅的主流局面——马祖道一开创的洪州禅风，是宣扬“平常心”，极力否认看经坐禅，高标“行住坐卧皆是禅”，甚至于代之以打、踢、喝、骂、画等怪诞作风，这种倾向一时成为

禅学主流。相形之下，药山惟俨实属特行独立。石头之注重“回互”、会通的特色，在药山惟俨这里开始产生实际效用：

（药山惟俨）师看经，有僧问：“和尚寻常不许人看经，为什么都自看？”师云：“我只图遮眼。”云：“某甲学和尚得也无？”师云：“若是汝，牛皮也须看透。”（《景德传灯录》）

（李）翱谢问曰：“何谓道耶？”俨以手指上下，曰：“会么？”翱曰：“不会。”俨曰：“云在青天水在瓶。”（《宋高僧传》，卷十六）

“云在青天水在瓶”的境界，当然只能属于少数上根大机者，非对“一般人”而言。再看：

师曰：“太守（指李翱——尧注）欲得保任此事，直须向高高山顶，深深海底行……”

李翱再赠诗曰：“选得幽居惬野情，终年无送亦无迎，有时直上孤峰顶，月下披云笑一声。”（《宋高僧传》，卷十六）

“有时直上孤峰顶，月下披云笑一声”，可谓药山惟俨孤高心志写照。



图 8-7 云岩昙晟（72—841 年）像

药山门下又有云岩昙晟（752—841 年）。昙晟超越侪辈，成

为药山法嗣。昙晟本来在百丈怀海门下为侍者长达二十年，却认为自己未能契入，在侍奉百丈天年之后，来到湖南药山“孤峰顶上”，投惟俨门下，顿告言下契会。其能够成功契入石头宗系，而得印证，乃是举出了自己的“宝镜三昧”法门，得到药山惟俨心印。（图 8-7）

“宝镜三昧”直接采用《周易》出象示意方法，透过一派形式上显得晦涩支离的名相，探说洞上宗旨。如果说，药山惟俨是以坚持看经坐禅的方式为石头宗系保存了“回互”会通的学统，那么，昙晟则是拨亮了这一星星之火——他在“宝镜三昧”法门中，妙唱嘉声，道合君臣，明确首倡“偏正回互”说，使洞上宗风广播天下。

青山隐隐，绿水迢迢，幽暗迷离，山重水复。在一派禅语机锋的掩盖下，曹洞宗根本宗旨“偏正回互”既立，宗派成立的时机就成熟了。

（二）“五位君臣”图及“五位图说”

1. 曹山本寂之“五位君臣”图

曹洞宗正式创立者是洞山良价。洞山良价（807—869年），会稽诸暨（今浙江省诸暨）人，俗姓俞，先从马祖道一的弟子五泄灵默披剃，二十一岁时前往嵩山受戒。此后参学于多位著名禅师门下，如南泉普愿、汾山灵祐等，最后在云岩昙晟门下悟入，等到“会昌法难”风暴过去，他正值思想成熟，此后开山授徒。唐宣宗大中末（859年），他先居新丰山，后转豫章高安（今江西省高安市）洞山，聚众数百，遂为重镇，传法弟子有曹山本寂、云居道膺等二十六人。传世有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《五位君臣颂》、《五位显诀》和《纲要偈》等。

曹山本寂(840—901年),泉州莆田(今福建省莆田市)人,姓黄,家乡儒学兴盛,号小稷下。本寂道性天发,年十九岁,投福州福唐县(今福建省清县)灵石山出家,二十五岁受戒。寻参洞山良价,得洞山青眼。学成之后,辞别洞山,放浪江湖,受众之请,于抚州吉水山开法,改号曹山。后居荷玉山,法席大盛,振洞山玄风。后人所谓“曹洞宗”,即以洞山良价为轴心,或上联曹溪,或下系曹山,合称曹洞宗。(图8-8)



图8-8 曹山本寂(840—901年)像

曹山以发挥前代所创正偏五位,详说洞上“五位君臣”旨诀,意图振兴曹洞门风。

“五位君臣”概念,源头主要来自汉代京房易学“五位君臣”说,同时也吸收魏伯阳的“假借君臣,以彰内外”思想。曹山借用君臣概念以表五位,提出“君臣五位”说,是配合洞山,发挥“偏正五位”思想。

京房的“五位君臣”说原是由他自己的“世应”之说发展而来。易卦“世应”的运用,目的在于阐发一卦六爻的

主从配合关系。由于《易经》中的卦变直接与变爻相关,变爻进退,在卦中起决定性影响,实际中变爻总是能成为一卦之主。有

主必存从，主者为世爻，从者为应爻，这就是“世应”之说。而六爻中的主从关系，既有严格的贵贱等级之分，又有相互间的密切配合，京房以此比附人事，定初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，六爻为宗庙。这样，他就把卦爻结构也等同于社会人事结构，此为五位君臣说的大致内容。

曹山据此说，但是将君臣之间五个等级简化为君、臣两个等级，同时衍化出君臣间“君视臣、臣向君、君臣合”三种关系，与“偏正五位”相配，而且也继承了唐代宗密的月体圆相说，综合演绎出“五位君臣图”结构。

以下先将五位君臣之图内容综合列表，并且加上后来的石门慧洪以及永觉元贤配卦内容（慧洪、元贤配卦的具体内容，请详下文），具体请见下页图表。（图 8-9）

曹山“五位君臣图”又称“五位功勋图”。曹山本寂这样解释其正偏之说：“正中偏者，背理就事；偏中正者，舍事入理”。又说：“兼带者，冥应众缘而不堕诸有，非染非净，非正非偏，故曰虚玄之大道，无著之真宗。从上先德，推此一位为最妙最玄，当详审辨明之。已上五位，归入兼带之一位。一而五、五而一，正其妙用也。”前人也有谓，洞上修证要谛即是在此。

曹山本寂解释五位应用说：

正位即属空界，本来无物。偏位即属色界，有万形象。偏中正者，舍事入理。正中来者，背事就理。兼带者，冥应众缘，不随诸有，非染非净，非正非偏。故曰：虚玄大道，无著真宗。（《人天眼目》，卷三）

曹山本寂又说：

君为正位，臣为偏位，臣向君是偏中正，君视臣是正中偏。君臣道合是兼带语。（《人天眼目》，卷三）
正偏五位，以之应用于人事，则为修身、齐家、治国、平天

圖相	五位	偏正回互	慧洪 配卦	元賢 配卦	象征及喻示
●	君位	正中偏	巽三	既济三	全正而偏，即体而相，理事相融，喻全水而波，即金而为金器。
●	臣位	偏中正	兑三	未济三	全偏而正，即相而体，事理相融，喻全波而水，即金器而为金。
⊙	君视臣	正中来	大过三	离三	正穷而通偏，体正为体时，相自现。究理时事在其中，喻阳之极所，阴兆于此。
○	臣视君	兼中至	中孚三	益三	偏穷而通正，相正为相时，体自现。究事时理在其中，喻阴之极所，阳兆于此。
●	君臣合	兼中到	离三	损三	正偏回互而非正非偏，体相回互而作体非相，理事交加而非理非事，水波浪触而非水非波，喻唯是一大海。

●正位：空界无物、万有之本体，真空妙理；暗、水、金；喻阳。

●偏位：色界万象、万有之相，妙有事相；明、波、器；喻阴。

图 8-9 曹山“五位君臣图”

下之道。此中却又可一窥曹洞宗用心之一斑。此外曹洞宗还有“五位王子图”，即“诞生、朝生、末生、化生、内生”，以及又有“内绍、外绍”之类，以比附阴阳五行生克消息。宋代临济宗石霜（986—1039年）也曾用之。学者也有认为此亦说明曹洞临济二宗宗风之自然可通。

此外，《宝镜三昧》中有很有名的所谓“十六字偈”：

如离六爻，偏正回互，叠而为三，变尽成五。

后慧洪（1071—1128年）据此演绎为互体卦象。具体如下：

“叠而为三”之意是：《离》卦（☲）六爻，由六二、九三、九四爻，互出经卦《巽》（☴）（三）；又由九三、九四、六五爻，互出经卦《兑》（☱）（三）。

“变尽成五”之意是：在得出以上三卦（重卦《离》，经卦《巽》，经卦《兑》）后，再进行“回互”。由《巽》、《兑》二经卦，回互成《大过》（☱☲）卦，即下《巽》上《兑》；又回互成《中孚》（☴☱）卦，即上《巽》下《兑》。（见慧洪：《智证传》）

然后，一并以之与“五位君臣图”相配列。（详见前页图8-9）

慧洪（石门慧洪）此人，据说天纵聪明，为人如天马行空，极富才干，时人目为“狂僧”。他有多种文著行世，著名者如《石门文字禅》三十卷、《智证传》十卷、《易注》三卷等。上述慧洪所解“十六字偈”并配“五位君臣图”卦象，自谓即是解石头《参同契》中所说的“回互”之意。这种解法也足谓独出心裁。当时，慧洪这种说法也有过一定影响。

不过，在今天我们看来，其牵强附会也是显然可见的。我觉得也不能说有多大实际意义。

治禅史学者也常认为，曹洞“五位君臣图”之说以及曹洞宗人对《周易》卦象和各种圆相的应用并不成功。反而是将本来明

确清晰的洞宗主张搞成了模糊一团。^①

2. 永觉元贤之“五位图说”

明末清初时期的元贤（1573—1657年），作石头希迁《参同契》注，又作《宝镜三昧》注等，成为曹洞宗用易说禅家风的回波余响。（图8-10）

元贤字永觉，俗姓蔡，建阳（今福建省建阳市）人。先习程朱之学，“年二十五，读书山寺，闻诵《法华》，方知“周孔外，乃别有此一大事”，遂从人“受《楞严》、《法华》、《圆觉》三经”。（林之蕃：《永觉贤公大和尚行业曲记》）明年，往董岩参谒无明慧经，从此决意学禅。年四十，从慧经出家。慧经死后，又往博山，依止元来，并从元来受具戒。“遂相依三



图8-10 永觉元贤
（1573—1657年）像

年，每商榷玄奥，生机横发。”（潘晋台：《鼓山永觉老人传》）他

^① 参见杜继文、魏道儒：《中国禅宗史》，江苏古籍出版社，1993年版，详见该书第五章，第341页。

深受元来赏识。曾先后住持福州鼓山涌泉寺、泉州开元寺、杭州真寂院、剑州宝善庵等。元贤唯一的“嗣法”弟子道霈，说元贤“年二十五省发，四十出家，四十六悟道，五十六岁出世，八十岁入灭，二十余年间，四坐道场，大作佛事，言满天下，道被域中”（道霈：《〈最后语〉序》）。元贤学风较谨严，据说：“师（永

觉）以儒而入释。尝云，释迦乃入世底圣人，孔子乃出世底圣人。盖不出世不能入世。故得道之后，经世说法，力救儒、禅之弊。”可见元贤之视佛儒关系是很密切的（见《永觉贤公和尚行业曲记》和《鼓山永觉老人传》）。这一点，与明末清初时整个时代背景也有关系。

元贤也曾作有《五位图说》，作正偏五位图，兹引如左。（图8-11）

元贤在《五位图说》中解释此图说：最上一相，是黑白未兆之前，所谓向上宗乘中事也。次一相，表黑白既分之后，偏正交互之义。右之第一相，黑多白少，正中偏也。左之第一相，白多黑少，偏中正也。中央之一

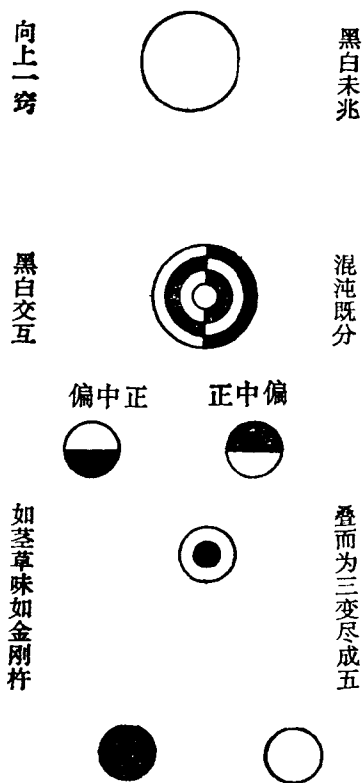


图8-11 永觉元贤“五位图”

相，中黑外白，正中来也。右之第二相，全白，兼中至也。左之第二相，全黑，兼中到也。（见《续藏经》第一辑第二编第三十

套第四册 355 页)

元贤也对《宝镜三昧》中的“十六字偈”进行过自己的解释。但所说与慧洪又大有不同。

首先，元贤肯定，“十六字偈”中的“舍尽成五”确是指最后变出五卦；

其次，元贤认为，“偏正回互”是指阴阳变易，具体又是指《离》卦的阴阳爻互变。他说，“十六字偈”中的“叠而为三”，具体是指：

① 重《离》(䷄)上三爻阴阳互易，即互成上《坎》下《离》，为《既济》(䷾)卦，卦象为“正中偏”；

② 重《离》(䷄)下三爻阴阳互易，即互成下《坎》上《离》，为《未济》(䷿)卦，卦象为“偏中正”；

③ 重《离》(䷄)卦以表心象，居中，卦象配列为“正中来”；

④ 重《离》(䷄)卦九三、九四、六五爻“回互”，互出互体卦：上《巽》下《震》为《益》(䷩)卦，卦象为“兼中至”；

⑤ 重《离》(䷄)卦六二、九三、九四爻“回互”，互出互体卦：上《艮》下《兑》为《损》(䷨)卦，卦象为“兼中到”。

元贤并解释说，这样，就可以水火《既济》(䷾)之“水”，配为“正位”；以水火《未济》(䷿)之“火”，配为“偏位”；重《离》(䷄)为心，居中，象征石头《参同契》中之首句“竺土大仙心”之“心”，即“佛心”(亦即“佛性”)；再以互卦之风雷《益》(䷩)，配为“兼位”，风雷俱动，即喻“兼中至”之发于用；再以互卦之山泽《损》(䷨)，配为“兼位”，山泽俱静，即喻“兼中到”之作为体。

(以上俱见元贤：《参同契注》、《宝镜三昧注》；上述之元贤配卦，见图 8-9 曹山“五位君臣图”中“元贤配卦”栏)

元贤“回互”、“偏正”之说，同样可谓别出心裁。在当时也

是产生过一定影响的，但其牵强附会之斧凿痕迹也历历在目，并不下于慧洪。我同样也认为无多大意义。

孔子曾说，君子乃“居其家而玩其占”，慧洪、元贤之以易说曹洞宗风，只能算是“玩易”而已。

元贤之五位图，显然也是模仿周敦颐《太极图》。他本是佛界人士，但有趣的是论说自己见解时，常常不知不觉站到儒家立场上去。他说：“太极之说，老庄指一气之初名之，则可以言动静。至宋儒直指道体为太极，则一理浑然而已，岂有动静哉？或曰：太极无动静，则不生两仪乎？曰：不动不静者，太极之体；有动有静者，太极之用。用依体发。强名曰生。”（《寝言》）读元贤之文，常感觉到，说到后来，元贤自己好像忘了之所由来。

元贤或用太极比附真如。实际上却是用佛教的真如（或禅宗的心性）来解释太极；所谓“摄用归体，生即无生”云云，其实都是在用佛教的真如来套太极。下面一段话很清楚：

问：宋儒言，太极分为阴阳，是否？

曰：阴阳分于太极之中，非太极分为阴阳也。凡言可分者，必有形质，而太极无形质也。凡言可分者，必有交易，而太极无交易也。凡言可分者，必有偏全，而太极无偏全也。谓太极分为阴阳，不亦谬乎？昔老庄之流，指一气之始，名为太极，故有分为阴阳之说。今儒者直指太极为道体，则不宜袭其说而不察也。

或曰：太极不可分，则万物还具太极否？曰：具。问：全体既不可分，万物何以各具？曰：此正非思量分别之所能解也。今不（得）已而分别之。太极之体，语大则包纳太虚，语小则全具一尘。虽全具一尘，即包纳乎太虚；虽包纳太虚，即全具于一尘。使其能包纳太虚而不能全具一尘，是局于大也；使其能全具一尘而不能包纳太虚，是局于小也。太极岂有大小之形量哉？故统体一太极，即是各具一太极；

各具一太极，即是统体一太极。若各具之太极，由统体而分，则各具者不得其全矣；统体之太极，既分为各具，则统体者已失其全矣，尚得名为太极乎？（元贤：《寤言》）

元贤完全把太极与真如一而二、二而一。一方面，元贤用真如来套太极，表明他是在以佛释儒；另一方面，他大讲太极，又表明了他在援儒入佛。在这点上，元贤与他同时代的智旭也差不多。也就是说，在基本立场上，他与明末“四大高僧”自觉进行了呼应。

（三）曹洞宗易解评价

近年来，国内学界有热衷于讨论曹洞宗以易入禅而作五位图者。但是我认为，从曹山本寂至元贤的五位图说，就曹洞宗学风而言，不能说是一种成功。对之过细研究亦无大意义。

这个问题前辈学者也曾指出过，所谓曹洞宗五位君臣图云云，对于直了顿悟的南宗禅而言，实在是不理想。^①当代研究禅宗史的学者也基本上是这样看。本人也认为，无论从易学传统看，还是从禅学史上说，曹洞宗“五位君臣图”云云，价值都不太大。

曹洞宗“五位君臣图”之说，以及重叠使用的“圆相”之类，虽然与前述沆仰宗等相比，已经形成了一定的图象结构，后人的解释也不是说就完全没有一点思想内容，但是，问题在于，其一开始就是从佶聱滞涩的一路走下来，经历三代而推至极致。让人读到后来，愈感觉小气艰涩，哪里还有一点“云在青山水在瓶”的清高之美，或“月下披云笑一声”的空灵禅意。

当然，对曹洞宗“五位君臣图”之说，一概抹杀倒也不必，

^① 见印顺：《中国禅宗史》，第九章，上海书店出版社1992年印本。

但是，也同样不必误以为其有过于重要的作用。我们只要知道，这是禅门中曾经有过的一种尝试，则可矣。

南北朝时后期，楞伽师开始作最早的禅宗判教，不但区分大小乘，而且于大乘中还区分出“有相大乘”和“无相大乘”，将大乘教判为截然不同的二种，这是一种巨大创意，表现的是早期禅宗的不拘一格、自由不羁的创造精神。楞伽师是以“无相大乘”为自我标榜的，这也是中国禅宗的最早的一种自我肯定。^①比较一下上述沩仰宗之散乱圆相、临济宗之“四照”用易、曹洞宗之“五位”解易，可以想见，禅宗发展到此时，却以繁琐造作、有时逻辑结构上亦不通的“圆相”之类，企图以此振作宗风，岂非南辕而北辙。丢失的不仅仅是光风霁月的胸怀意境。其于解佛无益，于易学本身也无价值。

曾有人说，曹洞宗用象数易学解佛，是一种创造。这种说法，我不能同意。易学主旨在于“明体达用”。曹洞宗“五位君臣图”这种易解方法，“体”既不明，“用”又何谈？所以本身也是违反象数易学基本学理的。

^① 王仲尧，《隋唐佛教判教思想研究》，巴蜀书社，2000年9月版。

第九章 智旭的易佛同一论： 佛性即乾道

一、涵盖乾坤，截断众流

（一）宋、元、明、清时期佛教 思想动向

1. 宋、元至明末清初佛教简说

这一历史时期佛教与隋唐时期佛教相比，有较大不同。总的来说，在宋、元、明、清这一历史时期，是中国佛教发展的另一个不同阶段。即中国佛教发展的第三个阶段。

这个阶段从时间上说，下迄 18 世纪中叶，约为明末、清初时期。本书认为，“明末四大高僧”之一的智旭的佛教思想理论，意味着对这一个复杂的历史阶段佛教状态的理论总结，并由于其因特定社会历史条件决定的全新的文化立场，意味着中国佛教发展的第三个历史阶段的终结，同时实际上也成为下一个历史阶

段——中国近代佛教局面的开创者。

本章将先简述宋、元、明、清（清代截至雍正朝之前，即约17世纪末、18世纪初）佛教大势，再从易佛关系角度论说“明末四大高僧”中的紫柏真可、藕益智旭的有关思想及其价值意义。

宋代佛教具有前代佛教不同的特征。宋代佛教是指从宋太祖建隆元年到帝昺祥兴二年（960—1279年）三百二十年间赵宋一代的佛教。宋政权建立之后，就给佛教以适当保护，目的是以之作为加强政治统治和社会稳定的力量。宋太宗太平兴国元年（976年）普度天下童行达17万人。太平兴国五年（980年）国家设立译经院，恢复了从唐代元和六年（811年）以来，久已中断的佛教译经事业。宋太宗还仿唐太宗李世民、唐高宗李治，亲自作《新译三藏圣教序》。以后，因为译经院还附带有培养翻译人才等作用，改名为“传法院”，又为管理流通大藏经版而附设“印经院”。

据宋真宗天禧末年（1021年）统计的数字，天下共有僧尼近46万人，佛教寺院也相应增加，共有近4万所。此外还有贵族私建的功德坊也不少。这些寺院经济富裕，往往拥有数量规模不小的田园、山林，还能得到豁免赋税和徭役的特权。到宋神宗时（1068—1085年），因年荒、河决等灾害频仍，国家需用赈款，开始发度牒征费。^①北宋末年，徽宗时（1101—1125年）一度命令佛教和道教合流，改寺院为道观，并使佛号、僧尼名称都道教化，这给予佛教不小的打击。宋室南迁之后，政府注意对佛教的限制性管理。高宗时（1127—1162年）停止额外度僧，使

① 封建中央政府卖度牒征费始于唐代。宋代则成为一项规模化制度。宋代鬻度僧牒起始年有不同说法，如仁宗嘉祐年间（1056—1064年），英宗治平四年（1068年），神宗熙平元年（1068年）等，此据流行观点取后说。

僧数自然减少。但江南地区的佛教原来基础较厚，国家财政又有赖度牒征费及免役税等收入以为补充，故佛教还是保持着一定的规模及发展水平。

宋代佛教特征，主要有两方面：

其一，译经事业。

官方译经正式开始于宋太宗太平兴国初。当时特别设立了译经院，并制定一些规则，如译场人员就设立有译主、证梵义、证梵文、笔受、缀文、参详、证义、润文（后更设译经使）等，组织比较完备。从太平兴国七年（982年）起，逐年都译进新经，继续到天圣五年（1027年）译出五百余卷。其后因缺乏新经梵本，译事时断时续，维持到政和初（1111年）为止。译经总数达二百八十四部，七百五十八卷。译典中，密教典籍占多数，论部典籍最少。这与当时印度正是密教发展的高峰期，而佛教哲学的发展相对处于低谷有关。但是，宋代译经的质量明显不高，因此尽管译经规模颇大，译经数量也不少，但对无论当时还是以后的佛教理论的发展，没有发生大的影响。

其二，印经事业。

宋代佛教有一件应加以特别叙述的事，是大规模刻印《大藏经》。中国虽然在唐代就已经发明印刷术，曾进行过经典印刷，但到宋太祖时（960—975年在位）才正式印刷出版《大藏经》，这可以说是世界印刷文化史上罕见的伟大事业。宋太祖开宝四年（971年）派遣张从信到益州（今四川省成都）刊刻《大藏经》，并在印经院印成。这就是蜀版《大藏经》，也即北宋敕版《大藏经》。此外还有北宋神宗元丰三年（1080年）至政和二年（1112年）完成的福州东禅寺等觉院版《大藏经》（也即《崇宁万寿大藏经》），政和二年（1112年）至南宋高宗绍兴二十一年（1151年）由民间私刻成的福州开元寺版《大藏经》（也即《毗卢藏》），南宋高宗绍兴三年（1133年）前后湖州圆觉禅院开版的湖州圆

觉寺版《大藏经》，江苏平江府磧砂延圣禅寺开版的磧砂版《大藏经》，还有南宋度宗咸淳五年（1269年）浙江杭州普宁寺开版，于元代始印成的普宁寺版《大藏经》。其他又有契丹版《大藏经》，西夏文版《大藏经》等。

众多官版私版的《大藏经》的刊行，对佛教的流传起了推动作用。此时及其后的一段时期内，一些学僧能在较全面掌握佛教和中国传统文化思想资源基础上思考问题，与此有关。这也是中国佛教发展第三个历史阶段的一个特征，即与前代相比拥有较丰富的文献资源基础。

从唐末五代及宋代，在佛教中曾有过的那种大气磅礴的思想潮流高峰叠起、波澜壮阔的局面未再出现。比较而言，佛教界称得上的以义学见长的有些思想的学僧，也只有延寿（904—975年）、契嵩（1007—1072年）以及天台宗中掀起山家山外之争的知礼（960—1028年）和号称“中兴”华严宗的长水子叡（？—1038年）那么几个人。

延寿（904—975年）的《宗镜录》的思想，继承宗密，意欲使禅教进一步统一。但《宗镜录》撰成后，就被吴越王收藏起来，并未得流通。直到延寿逝世后近百年，即宋仁宗元丰年间（1078—1085年），始有木版式刻本流行。

契嵩（1007—1072年）在延寿之后鼓吹儒释合一。他是佛教人物，却站在儒家立场，宣扬“孝”道高于一切，也高于佛教的所有价值标准。契嵩的说法，思想殊无精彩，理论形态也粗糙，但是，当时不但几乎未受到任何非议，而且还被充分肯定。这也就是所谓的时代特征吧。

佛教各宗派中，天台宗自荆溪湛然之后，就是知礼（960—1028年）等发起了“山家山外”之争，对天台宗思想有所发挥。华严宗下，就是长水子叡（？—1038年）等人，被称为所谓“中兴华严”，但是实际上也不能说有过什么重要创见。其他就是

禅门与净土，都有一定规模。

由于佛教各宗派教理未有新的开拓，所以自近代至今，一直有人说，五代、宋之后，中国佛教就走上了下坡路，主要也就是基于这一点。

但是我认为恐怕需要变换一个角度来看问题。

应该说，在这一个历史时期中，佛教的发展方向与前代隋唐时期相比又出现了很大的不同，具有这一个历史时期的特色。它不再是以宗派教理思想结构为标志的“宗派佛教”的形式生存和发展，而是转化成为一种以平和醇厚的，在更普遍的意义上以民俗利益为标志的“人本佛教”的形式存在了。佛教不再是外来文化，它成为中国文化的血肉组成。佛教信仰开始与道教等民间信仰形式一样，与人们的日常生活联贯为一体。在教理上，佛教不再同前代一样，主要是以重智轻悲，以接引上机为标榜的宗派教理思想为特征，而开始了一种新的综合与会通。也就是说，在已经发展成熟的各宗派教理基础上，重新界定与传统文化及现实社会生活的新的融会点。

其引人注目的结果是，它不再是以一种居高临下的以俯就的态度去悲悯芸芸众生，而改变为一种认定“般若智”即在运水搬柴、饮水吃饭的日常生活中的平等态度，去亲和现实人生。

从这个意义上说，以往对这一时期的佛教的评价，诸如所谓宗派立场模糊不清，各宗派教理思想界限混淆的批评，就都不能成立。

元代佛教的发展也有特殊性。主要是在入主中原的蒙古族统治者的扶持下，以藏传佛教的发展为主要内容。当然，其间中原地区的禅与净土等教门，也是得到发展机会的，并且也出现过一些重要的佛教领袖人物。但是，元代佛教的基本状况及其所关注的着眼点与本书主题不密切，故暂略。

20世纪以来，中国佛教研究日渐成为世界性显学。对中国

佛教发展的分期问题，学界看法不尽相同。如有西方学者提出中国佛教发展的“四阶段”说，即：“士大夫佛教”（Gentry Buddhism）、“王室佛教”（Court Buddhism）、“民众佛教”（Popular Buddhism）及“后期的民众佛教”或“民俗佛教”（Folk Buddhism）。^①又有的西方学者持中国佛教经历过“四个发展时期”说，即“准备期”（the period of preparation）、“同化期”（the period of domestication）、“独立发展期”（the period of independent growth）、“转折期”（the period of appropriation）。^②我国学术界传统的说法，一般以南北朝佛教为中国佛教发展的第一个高潮，以隋唐佛教为中国佛教发展的第二个高潮，并且认为隋唐之后中国佛教就一直在走着下坡路，这也就是“2+1”模式，即“二个高潮加上一个下坡路”说。^③

本人持“四阶段”说。即以南北朝佛教为第一阶段，隋唐佛教为第二阶段，五代宋元明至清初佛教为第三阶段，之后可以称之为近现代佛教，为第四阶段。并且认为，在中国佛教发展的每一个阶段上，都有各自的鲜明特征。^④

从上述宋代佛教的趋势发展下来，经元代的特殊时期，迄于

① [荷兰] Zurcher Erik: *The Buddhist Conquest of China, the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 1959, Leiden: E. J. Brill. 又此书近已经有中译本：《佛教征服中国》，据荷兰布理尔公司 1972 年版，李四龙、乐维中译，江苏人民出版社，1998 年。

② [美国] Arthur F. Wright: *Buddhism in Chinese History* 《中国历史上的佛教》，Version 1991, Stanford, California, Stanford University Press.

③ 中国佛教发展的“二个高潮”说，是近代以来国内学术界通行的说法，基本上迄今为止，仍是“定论”性的一种观点。在 1998 年举行的纪念中国佛教二千年活动中，也有人提出明清时期是又一个发展高潮说，但是未见具体论证。

④ 对中国佛教发展的不同阶段问题的论证，作者另文专论。我以往的著作和文章中，曾循传统说法。提出“四阶段”说，是本人学术思想的一个重要改变。盼方家教正。

明代而至清初，情况大致未变。但是，在其内涵之中，价值观念正在不断的探索中作出巨大调整。

明末“四大高僧”的出现，即是对上述这种局面的总结和概括，由此实际上形成中国佛教发展的第三个发展阶段（高潮）。

（二）明末“四大高僧”之思想共性

1. 明末清初：中国历史与学统的转折

明代中叶以后（约16世纪末17世纪初），仿佛突然之间商品经济发达起来，“燕、赵、秦、晋、齐、梁、江、淮之货，日夜商贩而南；蛮海、闽广、豫章、楚、瓯越、新安之货，日夜商贩而北。”（李鼎：《李长卿集》，卷十九）“富商大贾数千里辇万金而来，摩肩连袂。”（康熙《吴江县志》，卷十七），商海大潮汹涌而起。特别是长江三角洲一带，由于独特的地理和政治条件，尤得风气之先。

长江三角洲的苏杭二州，从那时起被称为天堂。杭州“为水陆之要冲，盖中外之走集，而百货所凑会”，城内“衢巷绵亘数十里”，“车毂击，人肩摩”（万历《杭州府志》，卷三十四）。苏州“市货盈衢，纷华满耳”，“洋货、皮货、绸缎、衣饰、金玉、珠宝、参药、诸铺、戏园、游船、酒肆、茶店，如山如林，不知几千万人”，城西金阊一带，更是“商贾云集”，“比户贸易”，如孙春阳南货铺，有南北货房、腌腊房、蜜饯房等，经营规模甚大，“天下闻名”（钱泳：《履园丛话·杂记下》）。又如南京，万历时（1573—1619年）方“生齿渐繁，民居日密，稍稍侵官道为廛”（谢肇淛：《五杂俎》，卷三），终于发展成为“北跨中原，瓜连数省，五方辐凑，万国灌输……南北商贾争赴”的东南大商城（张瀚：《松窗梦语》，卷十四）。一些工商业市镇也迎头崛起。如

苏州府吴江县的盛泽镇，“明初以村名，居民止五六十家。嘉靖间倍之，以绫绸为业，始称为市”，至明末，已是“四方大贾，辇金至者无虚日。每日中为市。舟楫塞港，街道摩肩，盖其繁华喧盛，实为邑中第一”（乾隆《吴江县志》，卷四）。又如杭州府钱塘县的唐栖镇，“百货聚集，微商大贾，视为利藪，开典以来，贸丝开车者，骈臻辐辏”（光绪《钱塘县志》，卷十八）。此外如嘉兴府秀水县的王江泾、濮院镇，湖州府归安县的双林镇、菱湖镇、埭市镇，乌程县的南浔镇等等，当时已经成为全国著名的纺织业市镇。

封建社会小农经济简单再生产的主要特征是粮食等基本生活必需品的自给自足。明清之际则出现较大规模的粮食生产专业化、商品化趋向。如江西赣州，为水稻集中产区，每年有大量商品粮输出，“自豫章、吴会，咸取给焉。两吴转毂之舟，日络绎不绝，即俭岁亦槽声相闻”（天启《赣州县志》，卷三）。与此相应的是有些原较富饶的地区由于工商业的发展，非农业人口增加，以及经济作物种植面积扩大，因此粮食供给几乎完全依靠商品粮。如嘉定地区，因发展种棉业，使“邑中种稻不能什一”，“须仰食四方”，每年“麦方熟，秋禾即登，商人载禾而来者，舳舻相衔也。中人之家，朝炊夕爨，负米而入者，项背相望也”（顾炎武：《天下郡国利病书》第九册）。

商品经济大潮以不可阻挡的气势席卷社会各个角落，原有的价值观念、生存准则和人际规范无一不被荡涤。人们仿佛突然被抛出了久已习惯了的生活轨道，愕然注视着到来的陌生的一切。这情景，多少有些像 20 世纪 90 年代初，中国大地上突然洪波涌起的商品大潮，自动而有力地给整个社会一套新的商业伦理，在大众心理深处建设起一种共同契约：反对权势，反对专制，个人奋斗，讲究信用，遵守规则，用头脑和双手勤劳致富，铲除均贫富一类农民起义情结，等等。其伦理观念和权力社会伦理观念颇

为不同，能使人人之为之自觉奋斗，从中产生人的存在的价值观与美感。于是，整个社会思想动向，包括时尚风气、文化思潮、价值取向等都发生剧烈变动。反映在学术上，即是提倡“经世致用”、“格物究理”、“依人建极”。新兴的质测之学，更以“考索物理”为标的，强调“精求其故，积变以考之”，以与“专言治教”的“宰理之学”相分离。

思想家们提出，封建制度趋向“天崩地解”（黄宗羲语），哲学思想正孕育“破块启蒙”（王夫之语）。自觉会通当时世界科学发展水平，和中西科学文化的早期交流，使此一时期哲学在方法与内容上都出现与传统儒家文化截然不同的鲜明特色。思想家们倡重实际、重实践学风，一反宋明理学“空谈心性”的传统。其与传统儒家观念区别在于：一，具有对封建专制主义进行自我批判的性质；二，立足现实，会通中西，不以天国上朝，唯我独尊，而是倡师四夷之长；三，不再蹈虚谈空，如坐云雾，批判矛头开始指向封建正统。

无论在泰州学派分化中，还是阳明学派至极而否的自我否定因素中，都扩张了哲学认识的新领域。以一定的历史自觉，“学成相聚，新故相知而新其故。”（王夫之：《周易外传》，卷五）中国从秦始皇以法为教，汉武帝罢黜百家，立儒为尊，都是借助政治权力，以一元学术而变成意识形态，亦可说是政治权力利用学术营造天下一统。迄今我们无法证明，这种一元或一统是非要不可的。明清之际的学者们对所谓“至大至刚正气”笼罩下的、以“内圣外王”为理想人格的为封建秩序——王权专制服务的儒家文化，掷出了“匕首和投枪”。望“明日之吾”，一个“大公之理所凝”的新的自我的诞生（王夫之语）。

从宗教学角度看，中国文化的宗教形态与西方相比是相当不同的。也可以说，在中国，宗教在社会中的作用往往是由人文科学作为一种特殊功能来实现的。中国往往由人文科学来维系的人

际关系，遵循的是一种即世的德性伦理，它起着西方超世的宗教意识的作用。人与神的关系是即人即神，如王弼易学中所说，道即太极，即天地，即阴即阳，即一即多的关系。

中国佛教哲学强调的也是“触事即真”，“体用一如”，如僧肇般若学就反复强调这一点，与西方哲学中有一元论二元论之类的区别大不相同。

这种人文伦理（姑名之）与西方宗教伦理相比，一方面更富人情味，人间味，如儒学很容易升华为意识形态，并产生强大的民族凝聚力、民俗渗透力和历史穿透力；另一方面则更易与封建政治密切结合，因此在主体立场上相当脆弱，现实中往往成为政治婢女，这又是与西方学术曾经成为神之婢女很不相同。其价值失范局面的形成，往往不是因为历史指向，而是因为现实政治危机（或政治需要）。因此，具有独立见解和批判精神的知识分子，在中国向来是少而又少。

西方学术界一般认为现代人文精神诞生，是由笛卡尔、斯宾诺莎、伽利略为代表的十七世纪科学理性的诞生为标志。在十五、十六世纪文艺复兴运动中产生的人道主义和宽容的理性精神，到十七、十八世纪，发展为对绝对性（即普遍真理和规律）的追求。每一个时代的思潮有其共性，其不同阶段又各有特点，其中各个思想家及学说也各有其学脉色彩与鲜明个性。

明末“四大高僧”的教理学风中，一方面以曲折的方式体现了这样的个性，另一方面也深刻地烙印着中国文化的所有痕迹。

2. “四大高僧”之思想共性

明末“四大高僧”是：云栖株宏，紫柏真可，憨山德清，藕益智旭。

其并称“四大高僧”，原因是因为他们具有多方面的共性。如在籍贯上，他们都是在江南出生；在时间上，他们是在同一个

历史时期活动；在空间上，他们的活动基地主要都是在江南长江三角洲一带（今江、浙、沪一带）。

但考察其思想行履，可以发现，他们另有一些更为重要的共同点。比方说，他们之所宗都不在哪家哪一派。如四大师常被认为是禅宗大师，也都被认为是净土宗宗师（如袞宏被尊为净土宗八世祖，智旭被尊为净土宗九世祖），但同时也被认为是宏扬佛教戒律的律师，也是中兴华严宗的大师（如真可），也是天台宗宗师（如智旭）。请注意，这里面实际上已经包含着与以往不同的观念，也就是说，实际上他们已经不能用传统的宗派观念衡量。

从下文的分析中我们可以看到，“四大高僧”不但对于佛教“各宗派”的有关思想观念都提出了一些新的见解，同时，也对于当时的“各宗派”都进行严厉抨击。引人注目的是，当他们解说“各宗派”教理时，立场往往与本来意义上的“宗派教理”相去甚远（这一点是后来常导致对他们的批评的重要原因）。更为重要的是，在他们的这些思想见解中内在地包含着一个重要共性。

（1）云栖袞宏

袞宏（1535—1615年），浙江杭州人，别号莲池，俗姓沈。少年学儒。二十七岁后，连遭丧父丧母、失儿亡妻之痛，看破红尘出家。晚年居袞宏寺，所以世称莲池大师或袞宏大师。隆庆五年（1571年）他从外地参访回到杭州，见袞宏山水幽寂，就在那里结茅安居。

袞宏宣扬的宗风是多元的。一般说他是以净土法门为主。他提倡净土念佛，风化被于一代。清道光四年（1824年），悟开撰《莲宗九祖传略》，列袞宏为莲宗第八祖。后人就称他为净土宗大师。

但袞宏也是华严宗名僧，如清代守一作《宗教律诸宗演派》，

以株宏为华严圭峰（宗密）下第二十二世传人。此外，株宏对于禅学的造诣也很深。在律学方面，他著有《沙弥要略》、《具戒便蒙》、《菩萨戒疏发隐》等，建立律制规范。他修订的《瑜伽焰口》、《水陆仪轨》、《朝暮二时课诵》（即《诸经日诵》）的仪式，一直流传到今天。

株宏认为，净土教决不与各宗对立。他在《普劝念佛往生净土》中说：“若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看经，经是佛说，正好念佛；若人参禅，禅是佛心，正好念佛”（《株宏遗稿》，卷三）。他也同样重视经教。他说：“予一生崇尚念佛，然勤勤恳恳劝人看教。何以故，念佛之说何自来乎？非金口所宣，明载简册，今日众生，何由而知十方亿刹之外有阿弥陀也？其参禅者借口教外别传，不知离教而参，是邪因也，离教而悟，是邪解也。”他又说：“是故学佛者必以三藏十二部为模楷”（《竹窗随笔·经教》）。从中可见其极力统一净土思想及各宗教义的良苦用心。

在佛教内部，株宏鼓吹会通性、相，并合心、性。在佛教外部，对于儒佛两家，株宏也主张调和。从株宏所著《竹窗随笔》中的《儒释和会》和《竹窗二笔》中的《儒佛交非》、《儒佛配合》等文可见其用意。株宏对当时传入中国的天主教的态度也很有意思。他著《天说》四篇，批判天主教。批判立场则往往出于儒家政教“天人感应”之“天”，如他以“天人感应”之“天”的立场，斥天主教的“天主”：“何以御臣民、施政令、行赏罚乎？”（《竹窗三笔》）这也是株宏儒佛会通立场的反映。

（2）紫柏真可

紫柏真可（1543—1603年），字达观，号紫柏，世称紫柏尊者。俗姓沈，江苏吴江人。十六岁辞亲远游，欲立功塞上。行至苏州，宿于虎丘云岩寺时，听寺僧念佛，心生欢喜，次日出家归佛。

真可出家后不久，至匡庐，深究佛教相宗之学。万历元年（1573年），真可至北京，从华严宗宗师偏融学习华严学，又从禅师笑岩、暹理学习禅学。万历三年（1575年），真可至嵩山少林寺参谒大千常润。不久南归至浙江嘉兴楞严寺。楞严寺是宋代被誉为“中兴华严”的名僧长水子叡著经处，但是当真可到来时，这里久已荒废。真可来后，对此寺予以重修光大，受到佛教界赞誉。

真可在万历年间，得到陆光祖、冯梦桢等赞助，刻制《大藏经》。先是在山西五台山紫霞谷妙德庵，后因北方严寒，不便工作，南移至浙江余杭径山寂照庵继续工作。这件事后来也是常为人称道的。

万历二十年（1592年），真可游房山云居寺，礼访隋代高僧静琬所刻的石经。后来他又与高僧德清同游石经山，以明神宗生母李太后所出的布施，赎回静琬塔院，请德清撰《复琢州石经山瑰公塔院记》（碑现存云居寺）。

万历二十八年（1600年），真可因对南康太守吴宝秀拒不执行朝廷征收矿税命令而被逮捕事件，表示同情，慨叹：“憨山不归，则我出世一大负；矿税不止，则我救世一大负；传灯未续，则我慧命一大负。”因此得罪权贵。不久京城发生“妖书事件”，他被诬陷是“妖书”造作人，被逮捕下狱。（《紫柏尊者别集》附录，《东厂缉访妖书底簿》）万历三十一年（1603年）十二月十六日圆寂于狱中，世寿六十一岁。

真可一生，没有专一师承。他对于佛教各宗的思想如唯识、禅、净土、华严、天台，都一视同仁，明显是持调和会通态度。他谈各宗思想时，也往往不依原意，而是随意发挥。他所强调的是会通性相，强调三教同源，力倡佛化五常，并套用程朱语言，广说“万物皆心”。他所订《礼佛仪式》（《紫柏尊者别集》，卷四）除发愿礼拜十方三世一切诸佛外，还教人礼拜西天东土，历

代传宗判教，并翻传秘密章句诸祖。这是他调和诸宗思想的具体表现。

(3) 憨山德清

憨山德清（1546—1623年），俗姓蔡，安徽全椒人。童年即通《易经》、《四书》及古文诗赋等。年二十，德清投南京报恩寺出家。出家后先去摄山栖霞寺学禅，后从无极明信听讲澄观《华严玄谈》。并受具足戒。（图9-1）

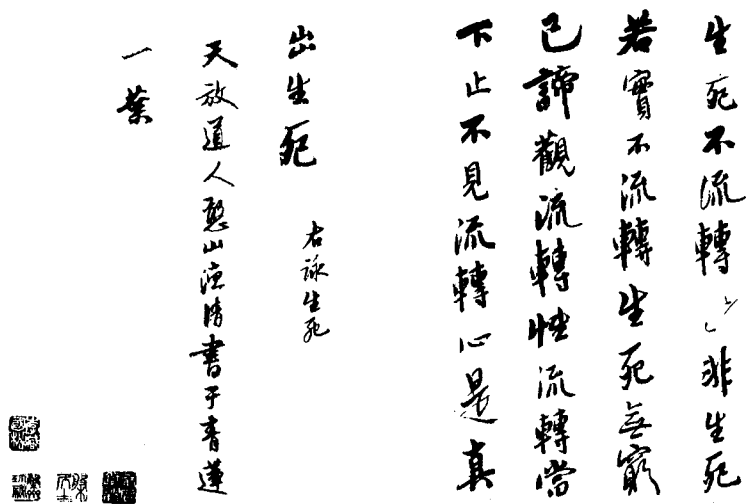


图9-1 憨山德清书：《六咏诗》墨迹

隆庆五年（1571年），德清北游参学，先至北京听讲《法华》和唯识，并参偏融真圆、笑岩德宝二禅师，继游五台山，见北台憨山风景奇秀，取为自号。

万历十一年（1583年），德清赴东海牢山（今山东省崂山）那罗延窟结庐安居。皇太后遣使送三千金为他建庵居住，时山东

道灾荒，他将此费全数施与孤苦。万历二十年（1592年），德清与紫柏真可同访房山巡礼石经。

万历二十三年（1595年），明神宗不满意皇太后为佛事耗费巨资，结果迁罪德清，捕他下狱，以私创寺院罪名将德清充军去广东雷州。德清到达雷州，时值旱荒，饥殍载道，他发动群众掩埋并建济度道场。并以囚服登座为众说法。雷州曹溪是禅宗祖庭，但明末时久已荒废，经德清锐意经营，使这一禅宗重地有所恢复，这样，德清后来就被视为中兴禅宗的宗师。

万历四十五年（1617年）正月，德清去杭州云栖寺，各地僧徒领袖在西湖集会欢迎他，盛况一时。后又被名士钱谦益迎至常熟虞山，说法于三峰清凉寺。天启二年（1622年）十二月他受请再回曹溪，于次年（1623年）十月十一日圆寂于南华寺，寿七十七岁。

德清思想学说的显著特征，亦是不拘守一宗一派。如吴应宾曾评价：“纵其乐说，无碍之辩，曲示单传，而熔入一尘法界，似圭峰（宗密）；解说文字般若，而多得世间障难，似觉范（慧洪）；森罗万行，以宗一心，而无生往生之土，又似永明（延寿）”。（吴应宾：《憨山大师塔铭》，载《梦游集》卷五十五）

德清大力宣传儒、道、释三教调和，说：“为学有三要，所谓不知《春秋》，不能涉世；不精老庄，不能忘世；不参禅，不能出世”（《梦游集》，卷三十九，《学要》）。德清还提出“心者万法之宗”命题，也是应该被注意的。（在《梦游集》共五十五卷中，德清有大量关于这个命题的论述）

（4） 蕺益智旭

蕺益智旭（1599—1655年），字蕺益，俗姓钟，江苏吴县木渎镇人。十二岁读儒书，常辟释老。十六岁阅株宏《自知录》及《竹窗随笔》，开始入佛。二十三岁听讲《楞严经》，决意出家体究。二十四岁三次梦见德清，当时德清住在曹溪，路远不能往，

因从德清的弟子雪岭剃度，命名智旭。此年夏秋在云栖寺听讲《成唯识论》，又往径山（今杭州西北）坐禅，至次年夏，自觉性相两宗义理，一齐透彻。腊月，在秣陵塔前受四分戒。二十六岁又在秣陵塔前受菩萨戒。二十六岁起，他遍阅律藏，见当时禅宗流弊，决意弘律。三十二岁开始研究天台教理。三十三岁秋入灵峰（浙江孝丰县东南十五里），造西湖寺。后历游江浙闽皖诸省，从事阅藏、讲述、著作。清顺治十二年（1655年）正月示寂，寿五十六岁。（图9-2）



图9-2 智旭（1599—1655年）像

智旭禅学承延寿、梵琦、真可。他自述学禅经过，力戒“堕禅病”，痛斥狂禅暗证，以为“独自远行不问路程，必定有误”（《宗论》四之三）。主张“教内自有真传”（《宗论》六之二），自称“但从龙树通消息，不向黄梅觅破衣”（《宗论》九之二）。智旭于三十二岁时注《梵网经》，又开始研究天台教义。他修的禅，后来被会归于天台教观。

智旭的禅、教、律学都指归净土。一般净土宗徒，也都以智旭为秣陵的继承者。但智旭平时推崇秣陵的却偏重在戒律，而不

在净土，只以净土摄一切佛教，以《阿弥陀经》为中心教典而重视持名，又主张禅净合一，只是在这些方面与株宏一致而已。智旭所认为净土的要典都收在《净土十要》内，但并不收株宏著作。由此也可见，他所重的是禅教合一。但是，智旭最后的净土思想，是将禅学参究，终归于天台教观，又以天台教观应用于念佛法门。

天台既圆摄一切佛教，念佛也就圆摄一切佛教，持名一法，能统摄一切宗、教、事、理，故智旭晚年的持名是：“以般若为导，以净土为归”，“以悟道为先锋，念佛为后劲”，悟后起修的持名与株宏所说的“无智称念”之说实际上不同。

清以后天台宗讲教，大多依据智旭的经论经疏，形成了合教、观、律归入净土的灵峰派，一直延续到今。也因为此，后人奉智旭为净土宗第九祖。

(5) “四大高僧”之思想共性

综上所述，可见“四大高僧”有一个共同的鲜明特征，就是都不能算是属于任何一个传统观念上的“宗派”。同时却又都具有强烈的调和各“宗派”的倾向。并且，在这种调和的基础上，再与儒家价值观念会通。

这种“调和”（实质上即是会通），其强烈的程度有时使人感觉几乎是在排斥各宗。如智旭自称：

古者有儒、有禅，有律、有教，（本）道人既蹴然不就。今亦有儒、有禅，有律、有教，（本）道人又弗然不屑。故名“八不道人”。（智旭：《灵峰宗论》，卷首，《八不道人传》）

智旭自己又说：“举世若儒、若禅、若律、若教”，即传统意义上的各宗派、教派，无不将他视为“异物”，乃至“疾若寇仇”的地步（见《灵峰宗论》，卷首，《八不道人传》）

所以如此，是因为智旭提出的一些说法，实已与前人不同。

如他曾反复申言，就“本源佛性”说来，儒老（道）释原是一家。就形“迹”言，“儒属人乘”，“老属大乘”，与佛教深义有所不同；而如就真“实”论，就根“本”说，则“此方（孔、老）圣人”原都“是菩萨化现”，受“如来所使”，前来震旦（中国）行化的。因为是“权智垂迹”，所以“不得不示同凡（夫）、外（道）”。但即使如此，在儒典、道籍里，“亦未尝不泄妙机”，只不过“后儒自莫能察，玄门亦所未窥”罢了。

“何谓所泄妙机”？那就是《易经·系辞传》里所讲的“易有太极”的“易”。这个归根结底能够派生出天地万物的“易”，其实就是人人本具的“本源佛性”，也就是“随缘不变，不变随缘”的“真如之性”。“真如之性”，“湛然常寂”，派生万物。（以上引文均见智旭：《灵峰宗论》，卷三，《性学开蒙答问》）

智旭把这“本源佛性”，“密说为易”，是一个全新提法。在中国佛教史上是首次。兹事体大。我们来看一下他具体怎样展开论述。智旭说：

如《易经·系辞传》云：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”此语最可参详。

夫既云“易有太极”，则太极乃易之所有。毕竟易是何物，有此太极？

倘以画、辞为易，应云太极生天地，天地生万物；然后伏羲因之画卦，文王因之系辞。何反云：易有太极？

易理，固在太极之先矣。设非吾人本源佛性，更是何物？既本源佛性，尚在太极先，岂得漫云天之所赋？

然不明言即心即性，但言易者，以凡夫久执四大为自身相，六尘缘影为自心相，断断不能理会此事。故悉檀善巧，聊寄微辞。

当知易即真如之性，具有随缘不变、不变随缘之义，密说为易。

而此真如，但有性德，未有修德，故不守自性，不量念起，而有无明。此无始住地无明，正是二种生死根本，密说之为太极。因明立所，晦昧为空，相待成摇之风轮，即所谓动而生阳；坚明立碍之金轮，即所谓静而生阴。风金相摩，火光出现，宝明生润，水轮下舍，即所谓两仪生四象也。火腾水降，交发立坚，为海为洲，为山见木，即所谓四象生八卦，乃至生万物也。

名相稍异，大体宛同，顺之则生死始，逆之则轮回息；故又云：易逆数也。亦即微示人以出世要旨矣。……

且《易传》“寂然不动，感而遂通”一语，即寂照无二之体；而“乾坤其易之门”一语，即流转还灭逆顺二修之关。以性觉妙明，本觉明妙，非干修证，不属迷悟。而迷则照体成散，寂体成昏；逆涅槃城，顺生死路，全由此动静两门。是名逆修，亦名修恶。

悟则借动以觉其昏，名之为观，借静以摄其散，名之为止。逆生死流，顺涅槃海，亦由此动静两门，是名顺修，亦名修善。……

“天命之为性者”，天非望而苍苍之天，亦非仞利、夜摩等天，即《涅槃经》第一义天也。（《灵峰宗论》，卷三，《性学开蒙答问》）。

这段引文文字浅白，文中所言大体清晰明白。

智旭指出：“当知易即真如之性，具有随缘不变，不变随缘之义，密说为易。”是将佛教的“佛性”（真如之性），直截了当地比为“易”（易道）。这个“佛性”（真如之性），“具有随缘不变，不变随缘之义”，因而可以“密说为易”。

“密说”即“权说”，“方便说法”，或结合“真谛”、“俗谛”而说。“具有随缘不变，不变随缘之义”，则是继承法相唯识宗与华严宗的佛性论而来。

唐代玄奘创立的法相唯识宗，引人注目的特征之一是提出理佛性行佛性说。

这个问题在较早的南北朝地论师中就已经提出，而且还成为长期“是非净竞”的一个根源（参见吉藏：《大乘玄论》，卷三）。隋代吉藏曾总结地论师这种讨论，指出其所持说，是认为“佛性有二种：一是理性，二是行性。理非物造，故言本有；行借修成，故言始有。”（见吉藏：《大乘玄论》，卷三）即是说，持理佛性者，以佛性为抽象的未呈现的道理（类似中国传统文化中“道”范畴）的形式存在；持行佛性者，以佛性为具体的呈现出来的事法的形式存在。

地论师的“净竞”，本是针对于阿黎（赖）耶识的理解而发：作为最高精神实体的阿黎耶识是染？是净？综合各种文献看，当时地论南道师是主张阿黎耶识纯净说的，由此，就理佛性而言本有，就行佛性而言则是理佛性呈现的过程、手段，因此是佛性本有（现有）论者。地论北道师是主张阿黎耶识染恶说的，由此，则就理佛性而言是“无明”，就行佛性而言则成为决定佛性实现的根本原因，因此是佛性始有（当果）论者。

窥基在《法华经玄赞》、《成唯识论掌中枢要》等法相唯识宗的重要文著中，明确指出佛性分为两方面，即理佛性和行佛性。《涅槃经》中说一切众生悉有佛性，一阐提皆可成佛（都有佛性），有时又说一阐提不具佛性，看来自相矛盾，实际上不是。一切众生悉有佛性，乃是从理佛性方面说；一阐提不具佛性，乃是从行佛性方面说，角度不一样。

就理佛性说，“理”（梵文 *yukti*）指一般理性基础、事物中的逻辑合理性等意。理佛性乃成佛解脱的基础，对一切人平等，故说一切众生悉有。

就行佛性说，“行”（梵文 *samskāra*）指形成、形成力、依此形成之意。行佛性又指阿黎耶识中含藏的无漏种子，这就不是众生皆有，

一分无性众生，无无漏种子，故无行佛性，故说法相唯识宗“一分无性”。这里也可看出，法相唯识宗说“一分无性”，也并非简单地就可说成是开竺道生的倒车。它实是中国思想发展史上对心性论深化地思辨认识的一种表现，一个更高的发展阶段。

唯识宗的“一分无性”说论证缜密，富有经院哲学特色，这一点我们从窥基有关著作中可见。因为这种思想与佛教发展传播的现实要求有抵触，^① 所以窥基十分注重理佛性与行佛性的会通。唯识宗肯定真如之恒常遍在，但是反对《摄大乘论》的所谓“真如所缘缘种子生”的思想。

《摄论》中说，无漏种子乃“从最清净法界等流，正闻熏习种所生”。这是一种真如缘起论，即将真如作为有为之缘起法。但是按照唯识宗思想，这里有一个悖论，即平等法如何能生不平等法？所以唯识宗并不直接否定“真如所缘缘种子生”，但是他们说的“真如所缘缘”，乃是无漏种子依真如缘而缘起之意，绝非真如因受熏而生无漏种子，或者以真如为无漏种子之意。慧沼曾论证，区分行性为有漏无漏二种，说所谓一切有情悉有，是悉有有漏种子，无漏种子则于一切有情或有或无。若无无漏种子，则决定不能成佛（见慧沼：《中边慧日论》）。从慧沼这种说法中也可以看出，其强调的是行佛性方面。

唯识宗反对真如可以受熏以及反对真如为种子，主要是认为真如是清静无为法。真如不生不灭，则无随缘义。既是为法，就不可能成为有为法的缘起法。这样，明显的是将佛性二元化，二重化。后来，华严宗法藏在判教中对其批判总结时，引《大乘

① 常有人说其还与中国传统文化有抵触，我认为这一点值得商榷。儒家文化传统中既有孟子的“涂之人可以为禹”一类“人皆可为尧舜”思想，同样地也有荀子的“盗贼得变，此（类人）不得变也”（《荀子·非相篇》），“此小人之桀雄也，不可不诛也”（同上），即一部分人永不可能为圣而不如诛杀了之的思想，何况荀子所指者还是“士”（知识分子）阶层。

起信论》说：“《起信》云：自性清淨心，因无明风动起染心”（法藏：《华严教义章》，卷二），则是借一切有性说与一分无性说的争论，实际上强调一切有性说的思想，但主张真如既不变又随缘。《起信论》的基本思想，是将理佛性与行佛性，即证理和依理起信，完全统一于一“心”之中，法藏的华严宗强调这种思想，则代表佛教心性论发展的另一阶段了。

智旭以传统的，同时也是被公认为最正统的中国佛教佛性论思想，来深刻地比照对应“易道”，并且以此来论证他的有关思想，其用心之深之苦，足值得后人深思。我特别提出这个问题，也希望学界佛界人士重视和深思。

一种思想结构的建立，最重要的是价值观的确立。这种价值观即是思想凝聚力的核心。再请注意上引智旭文中最后一句：“‘天命之为性者’，天非望而苍苍之天，亦非仞利、夜摩等天，即《涅槃经》第一义天也。”智旭反复强调的，就是从价值论上糅合易道佛道，“天命之为性者”“即《涅槃经》第一义天也”，这实际上成为佛教新的价值观照视角。

智旭从论述易佛关系角度完成了佛教价值取向的调整。当然，这是一个时代任务。实际上，“四大高僧”最主要的思想共性，也即体现于此。智旭只是最后的表述者。

这一点，在真可的《解易》以及智旭的代表作之一的《周易禅解》一书中表现得非常鲜明。以下先简评真可的《解易》，次详论智旭的《周易禅解》。

二、易佛不二，常乐我净

五代宋明以来儒道佛融合的文化大势下，一直有人在做比当年的李通玄更为直接的沟通易佛的尝试。

儒家学者方面，有宋代的王宗传的《童溪易传》、杨简的

《杨氏易传》，是以心学入易。明代陆、王心学成为思想界重镇，佛学亦盛，紫溪苏睿的《周易冥冥篇》是以心学、佛学相糅解易的代表作。（见《四库全书提要·杨氏易传提要》）

佛教学者方面，最重要的莫过于“四大高僧”，其中又以满益智旭的《周易禅解》为最重要。但是紫柏真可亦值得一提。下面先论真可，次评智旭。

（一）紫柏真可之《解易》：“易有理、事、性、情”

紫柏真可强调儒释相通，批评当世之人在“情”、“道”之间立根不定。他说，唐宋之时，裴休、苏轼“于宗、教两途，并皆有所悟入”，“与佛日争明”，他们“与方外人游，俱能超情离见，裂破俗网，置得失荣辱于空华之中”。他强调的是超越情见，不涉忌讳，既不要“以情求道”，也不要“去情求道”，即使“不参禅，不看教”，也“敢保他悟道有日”。（均见《紫柏老人集》，卷三，《法语》）

真可在《长松茹退》的序言中，系统地表述了立心为本、以理治情之意。其中所引，除《周易》之外，更有《老子》、《庄子》、《论语》、《孟子》、《中庸》、《坛经》、《唯识》、《般若》、《楞严》，乃至杨、墨，不一而足。混融各家辩说，洋溢书香墨气。

按真可的思想，非常强调世界处于变化中的问题。他在《解易》中以宏伟的场面描述他心目中的这一个变动不居、自强精进、生生不息的世界图景：

如伏羲未画之先，岂无易哉？然非伏羲画之，则天下不知也。予读苏长公《易解》，乃知六十四卦，三百八十四爻，虽性情有殊，而无常则一也。何者？《乾》若有常，则终为《乾》矣，《离》自何始？《坤》若有常，则终为《坤》矣，

《坎》自何生？故《乾》、《坤》皆无常，而《离》、《坎》生焉。至于一卦生八卦，一爻生六十四爻，不本于无常，则其生也穷矣。此就远取诸物而言也。（《紫柏老人集》，卷二十二，《解易》）

真可认为“理、事、性、情”本为一体。这是世界变化的根本。他说：

吾以是知：先天之易，初无有常，则后天之路不穷也；后天之易无常，而先天之途本自通也。苟性若有常，情何从生？情若有常，性何从明？唯性无常，则道可为器也；唯情无常，则器可复为道也。圣人知其然，所以即情而复性，而不废耳目之用；即性而摄情，而本无物我之累也，所以开物成务；多方变化，使天下沾其化。而情消性复者，效春阳之在万物，物无不化也，如严冬之藏万物，物无不复也。（《紫柏老人集》，卷二十二，《解易》）

在真可看来，这个道理，若能由易学的角度来作说明，是最为恰当，也是最为方便的了，如他说：

然易有理事焉，性情焉，卦爻焉，三者体同而名异，何哉？所在因时之称谓异也。苟神而明之，理可以为事，事可以为理，则性与情，卦与爻，独不可以相易乎哉？如易之数，爻情是也，如易之理，卦性是也。数明，则吉凶消长之机在我而不在造物也；理通，则卷万而藏一，虽觅神之灵，阴阳之妙，亦莫（非）吾陶铸也。（《紫柏老人集》，卷二十二，《解易》）

他似乎还不满足于这样的泛泛而谈，更举具体的易卦来作说明，如他举《噬嗑》卦（䷔）说：

我观易之《噬嗑》，乃知人情若水火也。盖水不至下，则不止也；火不至空，亦不止也。以下與室，水火之极也。……呜呼！唯君子玩象而得意，得意而知戒。持理而折

情，情折而理充，理充而日造乎无我之域。故有犯而能容，容则大，大则无外，无外则天地万物皆可以范围。岂可当《噬嗑》之时，我无术以御之哉！（《紫柏老人集》，卷二十二，《解易》）

真可认为：“无常者，情也；六虚者，爻也。”“然合六爻而为卦，则心在而情不存矣；分一卦而为六爻，则情在而心不存矣。”但是所谓的“情”与“心”，实际上，在本质上是一致的，他说：“夫情果有情哉？心果有心哉？但应物而有累，则领之情；应物而无累，则谓之心。故情与心，名焉而已，若其实也，亦存乎其人耳。”（均引自：《紫柏老人集》，卷二十二，《解易》）我认为，真可提出并强调这个问题，是十分值得重视的。这即是时代精神的一种反映。

人们常谓明清时期佛教是一种“民俗佛教”或“大众佛教”，或“民间佛教”之类，但是，如何对其进行有说服力的论证呢？我认为，正是在这个问题上，真可的观点最值得注意。如真可这样说：

予观易至《泰》卦，不觉掩卷长叹者久之。夫《大壮》之与《夬》卦，当是时也，小人愈衰，而君子愈盛矣。然而圣人独安夫《泰》者，以为世之小人，不可胜尽，必欲迫而逐之，使其穷而无归，其势必至于夸争。争则胜负之势未有决焉，不著独安乎《泰》，使君子常居中而制其命，而小人在外不为无措，然后君子之患，无由而起。

噫！圣人之见远矣。后世君子，不体圣人之意，一得其位，必欲尽逐小人，饱快所怀，殊不知君子小人，邪正不同，固虽天渊，然而共以天地为父母。天地之于（其）子也，贤不肖，岂不自知哉？知而容之，以为既生之矣，以其不肖而逐之，则父母之心，亦有所不忍也。但当使贤者制其命，不肖者听其令，则君子不失“包荒”之度，而小人亦得

以遂其所生。若必欲尽逐小人，而都用君子，虽圣人复生，不能行也。知不能行而强行之，谓之悖天之民。苟使其人得其位，行其志，而国家元气不至大坏，苍生不受其荼毒，未之有也。（《紫柏老人集》，卷二十二，《解易》）

很明显，真可以一种强烈的倾向，欲将“出世”的佛道阐述为与“入世”的易道等同之物。

在基本思想立场上，从佛性论角度，真可仍然是把心作为儒、道、释各家相通的基点，他说：

我得仲尼之心而窥六经，得伯阳之心而达二篇，得佛心而始了自心。虽然佛不得我心不能说法，阴阳不得我心，二篇奚作？仲尼不得我心，则不能集大成也。且道末后一句如何播弄？（曰）：自古群龙无首去，门墙虽异本相同（《紫柏老人集》，卷一，《题三教图》）。

他用《周易》乾卦《用九》中的卦辞“群龙无首”，以说三教不仅以“心”贯而通之，而且“我心”尤可涵泳三教，笼盖乾坤，从心出发，三教门墙虽异而源头所系实在是不能分离的。这种说法，因为结合了易学意境，就立刻给人耳目一新之感。

真可指出，有心无心，全在于如何把握。如此论心，可谓得中国文化心性论之三昧了。然而，真可立说，尚不尽于此。他指出，此心不仅是人身本具之心，而是先于天地“湛然圆满而独存”的自体。真可说：

夫身心之初，有无身心者，湛然圆满而独存焉。伏羲得之而画卦，仲尼得之而翼易，老氏得之，二篇乃作；吾大觉老人得之，于灵山会上，拈花微笑……于是乎千变万化……世出世法，交相造化。（《紫柏老人集》，卷一二，《释毗舍浮佛偈》）。

这样，真可以本体之心，贯通禅与儒、道，在他这里，自佛祖拈花而始，心心相传之心显然不再是清净的本心，而是先天地

而生，湛然独存的真如之心了。他说：

心统性情，即此观之，心乃独处于性情之间者也。故心悟，则情可化而为理；心迷，则理变而而为情矣。若失心之前者，则谓之性；性能应物，则谓之心；应物而无累，则谓之理；应物而有累者，始谓之情。（《紫柏老人集》，卷一，《法语》）。

由上可见，他的“心统性情”、心应物无累为理、情化为理的说法，与宋儒天理、人欲之辨如影随形，几乎如出一辙。无论是本体之心还是本有之自心，真可都把它作为本原，在此基础上，他进一步强调：“佛法者，心学也”，“开明自心者，佛学也”。（《紫柏老人集》，卷一三，《栖霞寺定慧堂饭僧缘起》）这种说法与此前的佛教宗派教理思想截然不同。

这难道不是一种大创造吗？

（二）蕅益智旭之《周易禅解》：“佛性即乾道”

智旭于明崇祯十四年辛巳（1641年）始，越四年，至清顺治二年（1645年），完成《周易禅解》。智旭解释此书的性质是：“以禅入儒，务诱儒以知禅”，实际上，通观此书，可知其目的不在此。他的目标更加高远。智旭说：

或问：子所解者是易耶？余应之曰：然。复有视而问曰：子所解者非易耶？余亦应之曰：然。（《周易禅解·序》）。

说所解者是易，是因为易道本来包容广泛，此书是依《周易》卦爻象、卦爻辞及《易传》内容，而为说佛理，亦说易理。说所解者非，是因为书中所用以解易的思想本非《周易》所有，而是运卦爻象、卦爻辞及《易传》中的词句结构而充实以佛禅内容。

本着“佛之说法不外自行、化他二途”的原则，智旭说，

《周易》“上经，始于《乾》、《坤》之性德；终于《坎》、《离》之修德，为‘自行’，因果具足。下经，始于《咸》、《恒》之机教，终于《既济》、《未济》之无穷，为‘化他’，能所具足。此二篇之大旨也。”（《周易禅解·咸卦》）他说，《周易》的基本观念是乾刚、坤柔，与佛理思想一致。

智旭用伏羲先天八卦方位图式描绘佛境：

一念菩提心，能动无过生死大海，《震》之象也。三观破惑无不遍，《巽》之象也。慧火干枯，业惑苦水，《离》之象也。法喜辨才，自利利他，《兑》之象也。法性理水，润泽一切，《坎》之象也。首楞严三昧，究竟坚固，《艮》之象也。凡此，皆《乾》、《坤》之妙用也。（《周易禅解·说卦传》）

这种说法与唐代李通玄的手法有类同之处，是以八卦方位绘声绘色描述佛法意境。但是有趣的是，李通玄用的是文王后天八卦方位，而到了智旭这里，因为已经宋代图书易学发展的阶段之后，改而援用先天八卦方位了。

智旭对《周易》中“变易”与“不易”的解释，是与僧肇之说比照。虽因时代原因，智旭不能高出于僧肇，但也是意境优美：

历尽万别千差世事，时地俱易。而不易者依然却故。吾是以知“日月稽天而不历，江河竞注而不流”，肇公非欺我也。得其不易者，以应其至易；观其至易者，以验其不易；常与无常，二鸟双游。（《周易禅解·跋》）

总的来说，智旭认为：“易理之铺天匝地，不问精粗，不分贵贱，不论有情无情。禅门所谓：‘青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若’，正此谓也。”（《周易禅解·说卦传》）可知易佛不二，正是其基本立场。

在中国佛教思想史上，《周易禅解》一书应有特殊意义。以

下进一步分析之。

1. 将佛法视为易理内涵

智旭之《周易禅解》一书与前人的易佛互解之作的最大的不同点，是将易学与佛学完全等同。在儒佛关系方面，他实际上比延寿和契嵩更大跨前一步：他不再区分儒佛二者。他的注意点，是在于如何使二者在统一的价值观下会通。他的易佛互解，也既不同于李通玄的以易说佛，亦不同于曹洞宗的以易解禅。表面上他将《周易》经、传之旨皆归之佛陀教化，实际上他是将佛法干脆归为易理的本来内涵之中。

佛法是为教化引导众生。智旭认为《周易》主旨本是如此。

智旭将天地之数，配合佛道。《易传》中说，“天数五，地数五，五五相得而各有合”。汉代易学家分五为生数与成数，二者结合，化生五行。智旭用十数表佛门十道，并将十道中圣凡配合，而成五对，他说：

约出世法者，一是地狱之恶，六是天道之善，为善忍一对；二是畜牲之惑，七是声闻之解，为解惑一对；三是饿鬼之罪苦，八是支佛之福田，为罪福一对；四是修罗之嗔恚，九是菩萨之慈悲，为嗔慈一对；五是人道之杂，十是佛界之纯，为纯杂一对。（《周易禅解·河图》）

智旭用《周易》河图之数及其方位诠释十波罗蜜，将十波罗蜜组合为五对，与河图之数所居方位对应。他说：

又约十度修德者：一是布施，六是般若，此二为福慧之主，如地生成万物，故居下。二是持戒，七是方便，此二为教化之首，如天普爱万物，故居上。三是忍辱，八是大愿，此能出生一切善法，故居左。四是精进，九是十力，此能成就一切善法，故居右。五是禅定，十是种智，此能统御一切诸法，故居中。实则三界互具，度度互摄，盖世间之数，以

一为始，以十为终。《华严》以十表无尽，当知始终不出一心、一尘、一刹那也。（《周易禅解·河图》）

这样，智旭实际上将佛教的基本世界观纳入了《周易》为代表的本土文化宇宙天地图式之中。在此前提下，智旭更引佛法圆融，不应执着之理，对应《易传》“为道屡迁”、“唯变所适”原则。他说：

虽近在日用之间，而初无此法，故“为道屡迁”，随吾人一位一事中，具有十法界之变化，故“变动不拘，周流六虚”，界界互具，法法互融，故“上下无常，刚柔相易”；所以法法不容执着，而唯变所适。（《周易禅解·系辞下》）

智旭以佛教的“心法”观念解易，认为卦爻和《易传》思想皆能对应佛门中人。再具体一些，如他以《谦》卦（䷎）爻辞以及象传喻说佛徒修行，刻画六种修行境界，是这样说的：

初六是沙弥小众，故为“卑以自牧”；六二是守法比丘众，故为“鸣谦贞吉”；九三是弘法比丘，宰任亥纲，故为“劳谦君子”；六四是外护人中，优婆塞等，故恒谦让一切出家大小乘众而为“谦”，乃不违则；六五是护法欲界诸天，故能摧邪以显正，而“征不服”；上六是色、无色天，虽亦护正摧邪，而禅定中无恚相；不能作大折伏法门，故“志未得”。（《周易禅解·谦·上六》）

又如智旭引《解》卦六爻的比应关系，发挥对应佛教因定慧果位不同，故“对治”关系，以达到“无不利”之果：

初以有慧之定，上应九四有定之慧，惑不能累，故“无咎”，九二以中道之慧，上应六五中道之定，而六三以世间小定小慧，乘其未证，窃思乱之，故必猎退狐疑，乃得中直正道。……六五以中道之定，下应九二中道之慧，慧能断惑，则定乃契理矣。上六以出世正定，对治世禅世智、邪慢邪见，故“无不利”。（《周易禅解·解·上六》）

又如智旭借《噬嗑》卦爻义，巧妙解说佛教之“观心释”，他说：

观心释者：初九境界一发，即以正慧治之，如“灭趾”而令其不行。六二境界未深，即以正定治之，所噬虽不坚硬，未免打失巴鼻。六三，境界渐甚，定慧又不纯正，未免为境扰乱，但不至于堕落。（《周易禅解·噬嗑·上九》）

又如《剥》（䷖）卦上艮下坤，其卦象乃一阳居五阴之上，智旭以此卦象喻世道与佛理。指出：以剥之“六爻，约世道，则朝野无非阴柔小人，唯一君子高居尘外；约佛化，则在家出家，皆以名利相縻，惟一圣贤，远在兰若。约观心，则修善断尽，惟一性善，从来不断”。（《周易禅解·剥·象传》）

《易·系辞》中说，小人“以小恶为无而弗去也，故恶积而不可掩”，智旭借此告诫发心修道者，当时时自省。他说：“夫戒定之器，必欲其成；障戒障定之恶，必宜急去。勿轻小罪以为无殃，惩之于小则无咎，酿之于终则必凶，修心者所宜时时自省、自改也。”（《周易禅解·系辞下》。（图9-3）

《易·文言传》中说：“上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也；君子进德修业，欲及时也。”智旭从佛法修行角度深入解释，表劝导众生深意：

直观不思議境，为上；用余九法助成，为下。心心欲趋萨波若海，为进；深观六即不起上慢，为退。欲及时者，欲于此生了办大事也，此身不向今生度，更向何生度此身？（《周易禅解·乾·文言》）

欲证法身，识般若，获解脱，关键在戒定慧。智旭引用“公用射隼于高墉之上”的意境，说明断惑识慧的紧迫性。他解释“射隼”：“隼者，禽也，弓矢者，器也，射之者，人也。君子藏器于身，待时而动。”智旭说众生断惑趋佛，应如苍鹰擒兔，迅猛无迟疑，以此解释修行要务：



图 9-3 明清后中国人心目中的佛菩萨（一）：端庄而又可亲

禽喻惑，器喻戒定，人喻慧。……如人有慧，故能以戒定断惑也。宗门云：“一兔横身当古道，苍鹰才见便生擒”，亦是此意。（《周易禅解·系辞下》）

这样，智旭将佛教思想观念差不多全部贯通、装卸到易理中去了。其中他大有深意在。

2. 乾刚坤柔，对应佛教止观、定慧

智旭的这个“深意”，在于进一步提出和论证新的佛性论思想。他从佛教修行的基本观念着手论证。

止观、定慧，是佛教修行的基本观念，也是佛教基本的修行方法论。在《周易》中，乾健坤顺，阳刚阴柔，是概括宇宙万有生成变化的基本范畴，智旭抓住乾坤阴阳的对立特性，解释修行中的止观、定慧。他解释“乾坤其易之蕴”道：

盖“易”，即吾人不思议之心体，乾即用，坤即寂；乾即慧，坤即定；乾即观，坤即止。若非止观定慧，不见心体；若不见心体，安有止观定慧！（《周易禅解·系辞上》）

智旭以三止、三观诠释乾父坤母及六子。他说：

方便为父，智度为母。三观皆能破一切法，为长男；三止皆能息一切法，为长女；三观皆能统一切法，为中男；三止皆能统一切法，为中女。三观皆能达一切法，为少男；三止皆能停一切法，为少女。（《周易禅解·说卦》）

三观，指空观、假观、中观；三止，即体真止、方便随缘止、息二边分别止。自唐代宗派佛教以来，皆强调止与观如车之两轮，鸟之双翼，缺一不可。止观双运，乃得解脱。如智旭所说：“惟根本正慧，能达以同而异，故即异而恒同。否则必待定慧相资，止观双运，乃能舍异生性入同生性耳。”（《周易禅解·睽卦》）他并以“定慧相资”、“止观双运”对应《周易》中《睽》（䷥）卦的“睽，君子以同而异”的解释（见《周易禅解·睽·象传》），真可以说是十分精彩，也有相当的深度。

智旭更以《易传》系辞中所列《履》、《谦》、《复》、《恒》、《损》、《益》、《困》、《井》、《巽》等“九卦”之义，为“作易者”

是因“与民同患”之心，而特别所作之“九法”，并以此“九法”，对应解释佛家修持之法，会通二者：

按此九卦，即是以余九法助成不思议观之旨，盖易即不思议境之与观也。作易者，有与民同患心，更设九法以接二根。《履》，是真正发菩提心，上求下化。《谦》，是善巧安心止观，止中有山，止中有观也。《复》，是破法遍，一阳动于五阴之下也。《恒》，是识通塞，能动能入也。《损》，是道品调适，能除惑也。《益》，是对治助开，成事理二善也。《困》，是知次位，如水有流止，不可执性废修也。《井》，是能安忍，谓不动而润物也。《巽》，是离法爱，谓深入于正信也。（《周易禅解·系辞下》）

《易传》之中，“三陈九卦之义”，是为儒家立修身之道，以济忧患之世，以成齐家、治国、平天下之旨。这也就是中国文化的最高价值理想了。智旭借九卦之义，阐发佛家修行之要，断惑而立正见，正是表达了这样一种高远用意。

不仅于此，智旭还借“居上位而不骄，在下位而不忧”的思想，开导止观修行的高尚境界。他说：“知至至之，是妙观；知终终之，是妙止。止观双行，定慧具足，则能上合诸佛慈力而不骄，下合众生悲仰而不忧矣”。（《周易禅解·乾·九三》）

智旭发挥《易传》“观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下”的思想，论述修行者成就。他说：

文质互资，定慧相济，性德固然，非属强设，名为“天文”。体具有定之慧，寂而常用，为文明；体具有慧之定，照而常寂，为止，是谓以修合性，名为“人文”。性德则具造十界，故观之可察时变；修德则十界全归一心，故观之可化成天下。（《周易禅解·贲·彖传》）

性德固然，是为“天文”，修德合性，是为“人文”。前者“具造十界”，后者“十界全归一心”。有定之慧同有慧之定，文

质互资，二而相济，修行者于此乃可得大成就。

有一种人，“定慧俱劣”，“善根断尽”，不可使之修定。“不中不正，则定慧俱劣，而居阳位，又是好弄小聪明者，且在《坎》体之上，若更修禅定，必于禅中发起利使邪见；利使一发，则善根断尽矣”。（《周易禅解·蒙·六三》）这种人，“故须恶辣钳锤以锻炼之，不可使修定”。（同上）

还有一种人定而“无慧”，“不能断惑”，“一味修于禅定，而无慧以济之，虽高居三界之顶，不免穷空转输之殃，决不能断惑，出生死”，故“乘马班如”；八万大劫，仍落空亡，故“泣血涟如”。（《周易禅解·屯·上六》）

智旭说，最好的情况自然是“慧与定俱”，顿悟成佛。阳功即变为阴，喻妙慧必与定俱。如《华严经》云：“智慧了境同三昧；《大慧》云：一悟之后，稳贴贴地，皆是此意。”（《周易禅解·乾·用九》）

这样，智旭几乎将佛教的所有修行论完全与易学观念对应。并且，其所用以与佛教修行论具体进行对应描述的，主要并不是唐代李通玄的易佛互解之中应用的汉易卦气说。智旭的易道立场与李通玄大为不同。

在智旭的易佛不二之说中，与佛理对应的乃是较为纯粹的宋易立场。在方法上，则大量援用图书易学的内容，这从上面所引的论说《易传》九卦等诸文中皆可见。并且，尚不止于此，与此相关的还有，在他的《周易禅解》的字里行间，显然可以看出时时闪现着一种幽幽的“忧患意识”之光。

智旭采取这个立场，乃是时代必然。他当时所面临的历史任务是要重新诠释对于佛教来说生死攸关的大问题——佛性论问题，也即佛教的价值观问题。

3. 智旭的易佛同一论：“佛性即乾道”

涅槃佛性问题，是中国佛教的价值观问题，是一个根本问题。智旭在此书中，以大量笔墨，以乾元喻为佛性，断言并论证“佛性即是乾道”。

《周易》以乾为纯阳，具有刚健之德，阳刚中正，生生不息，光明正大。智旭以乾道为佛性，论证说明他的全新的中国佛教佛性论。（图 9-4）

《易·文言》曰：“大哉乾元，刚健中正”。智旭在《周易禅解》中断然宣称：“佛性常住之理，名为乾元。”认为佛性与乾元二者性质一致。佛性常住之理能成就百界千如之法，其性雄猛，物莫能坏，故名“刚”；依此性而发菩提心，能动无边生死大海，故名“健”；非有无、真俗之二边，故名“中”；非断常、空假之偏法，故名“正”。（《周易禅解·乾·文言》）《周易禅解》借《周易》乾元“大明终始”之意，申论佛性与之一致：

知其始亦佛性，终亦佛性，不过因于迷悟时节因缘，假立六位之殊。位虽分六，位位皆九，所谓理即佛，乃至究竟即佛。（《周易禅解·乾卦·彖辞》）

《易·文言》曰：“潜龙勿用，阳气潜藏；见龙在田，天下文明；终日乾乾，与时偕行；或跃在渊，乾道乃革。”描述龙（乾道）在不同情况下的不同状态。智旭亦以此喻佛性种种变化，佛性乃世出世间，“试观世间万物，何一不从真常佛性建立”：

佛性隐在众生中，故曰“潜藏”；一闻佛性，则知心、佛、众生三无差别，故“天下文明”，念念与观慧相应无间，故“与时偕行”，舍凡夫性，入圣人性，故“乾道乃革”。（《周易禅解·乾·文言》）

《乾卦·象传》中说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”智旭说，佛性变化，即同乾道：



图 9-4 明清后中国人心目中的佛菩萨 (二): 慈悲而有人性

此常住佛性之乾道，虽亘古亘今，不变不坏，而俱足一切变化功用，故能使三草二木，各随其位，而证佛性。既证佛性，则位位皆是法界。统一切法，无有不尽，而保合太和

矣。所以如来成道，首出九界之表；而刹海众生，皆得安住于佛性之中也。（《周易禅解·乾·彖传》）

《周易》讲乾元必与坤元相对，乾与坤，阳与阴，不可须臾分离。《周易禅解》中也说：“乾坤实无先后，以喻理智如一，寂照不二，性修交彻，福慧互严。”（《周易禅解·坤·彖传》）。

然而更重要的一个问题是，智旭完全以易之“元亨利贞”对应以儒家“仁义礼智”，进而对应于佛教的“常乐我净”涅槃佛性。

“元、亨、利、贞”，《文言》称之为“四德”。智旭对“四德”作出自己的新解：

所以《乾》、《坤》各明元、亨、利、贞四德也，今以儒理言之，则为仁、义、礼、智。（《周易禅解·乾·文言》）

然后进一步，智旭说，“仁、礼、义、智”即佛性“常、乐、我、净”。他说：

若一往对释者，仁是常德，体无迁故；礼是乐德，具庄严故；义是我德，裁别自在故；智是净德，无昏翳故。（《周易禅解·乾·文言》）

智旭的这种说法，可以认为是对唐代宗派佛教的总结者宗密从佛教立场对“元、亨、利、贞”的解释的一种继承，^①但是，也明显要比宗密走得更远，同时，论证得也远比宗密要缜密得多。

智旭认为《乾》、《坤》二卦，即明佛性，又明修行，既论因，亦论果，总是宣扬涅槃境界。他说：

统论《乾》、《坤》二义，约性，则寂明之体；约修，则明静之德；约因，则止观之功；约果，则定慧之严也。若性若修、若因、若果，无非常乐我净。（《周易禅解·乾·文言》）

① 见本书第七章。

智旭最后干脆地说，不仅《乾》、《坤》之义，整个《易传》宗旨，都是为“深明性修不二之学”。不过，他的这个“性修不二之学”的“性”乃是“佛性”，“修”乃是佛教的“修行”：

统论一《传》宗旨，乃孔子借释象爻之辞，而深明性修不二之学。以《乾》表雄猛不可沮坏之佛性，表佛性本具常、乐、我、净之四德。佛性必常，常必备乎四德。竖穷横遍，当体绝待，故曰：大哉乾元。（《周易禅解·乾·象传》）

智旭援《周易》中“自强不息”精神，开导众生法天行之健“以修合性”，以般若金刚宝剑之力，去获功德圆满。智旭说：

六十四卦大象传，皆是约观心释。所谓无有一事一物而不会归于即心自性也。本由法性不息，所以天行常健。今法天行之健而自强不息，则以修合性矣。（《周易禅解·乾·象传》）

《周易禅解》第十卷是图解，基本思想立场相同，不赘。

综上所述，智旭《周易禅解》全书都是站在“佛性即乾道”基点上立论。涅槃佛性是佛教最高目标，终极价值，他这种佛性论思想就和此前中国传统佛教不一样了。我认为，这即是《周易禅解》一书的主要特点，也是其价值所在。

以易佛互解，本非创造，若不出新意，则无重要价值。此书之有价值，即在于对佛性思想的重新界定和诠释。

千百年来，人们习惯于对儒佛关系以及二者价值意义的评价，都是循最早由东晋名士孙绰所提出的“周孔救极弊，佛教明其本”的方法（见本书第三章第一节）。而由上述可见，到智旭为止，这个观念发生了根本变化。

（三）评价：与传统佛教佛性论思想的比较

佛性论是中国佛教哲学中的本体论问题。它也是佛教传入中

国以后，自南北朝至隋唐，从般若学到涅槃学的发展过程中，逐步明确、建立起来的价值观。智顗建立天台宗判教思想结构，首创中国佛教系统的教理体系，就是全部围绕其独具特色的价值标准而建立，这个价值标准即一念无明法性心。这个标准实际上是经南北朝之后，智者大师所总结的中国佛教的全部价值标准，也是隋唐佛教各宗派教理体系的思想核心。

智顗对“一念心”或“一念无明法性心”是这样说的：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十种世间，百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在后，亦不言一切法在前，一心在后……前亦不可，后亦不可。若从一心生一切法看，此则是纵，若心一时含一切法看，此即是横；纵亦不可，横亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非纵非横，非一非异，玄妙深绝，非识所识，非言所言，所以称为不思議境，意在于此。（《摩訶止观》，卷七）

此即其著名的“一念三千”说，即一念心即一切法。智顗又说，此心乃“不思議境”，既一心具三千法，则三千法即一法性，此心即“法性心”，“一念无明法性心”。智顗说：

今观明白法界皆是一识。识空，十法界空；识假，十法界假；识中，十法界亦中。专以内心破一切法，若外观十法界，即见内心，当知若色若识，皆是唯识，若色若识，皆是唯色。今虽说色心两名，其实只一念无明法性十法界，即是不可思议一心具一切因缘所生法。一句名为：一念无明法性心。（《四念处》，卷四）

这种思想方式很独特，唯中国佛教，唯智顗才有，它体现的是一种属于“人类理性的内部结构”。

智顗的一念心及其止观哲学企图全面论证揭示的“一念三

千”、“三谛圆融”说，是创立了一个处于不同转变层次上的主体，并为主体设置了一个无限广阔的客体；止观，也就成为联结主客体的通道，成为统一主客体的过程。学术界有一种说法，认为天台宗在强调主体有无限的把握客体的能力，极度夸大思维能动性的同时，强调的是在非理性的意识活动中统一主客体，我认为恰好相反，从以上智顗“一念无明法性心”的佛性论结构，以及智顗五时八教的判教结构中都可看出，正因为看到客体的无限性，智顗才试图同样扩展主体认识能力的无限性。他强调的正是试图扩展主体理性能力，以此统一主客体，作为其哲学基点之一的“性具说”，用意也是在试图扩张理性能够把握的领域。

智顗建立的“一念无明法性心”佛性理论，有重大意义。它成为以后隋唐时代佛教各宗派教理体系思想架构的价值核心。由于教理体系乃是一个宗派得以形成的最根本的思想基础，因此也可以说，这个佛性论思想的建立乃是中国佛教宗派得以产生的理论前提。这也可以说明为何以后隋唐各宗判教，莫不循智顗理路。

再比较智旭《周易禅解》一书的涅槃佛性论思想，将佛性定义为“乾道”，也就是易道，也就完全是本土文化的价值观了。就可以看出，其与中国佛教传统的价值立场已经相去甚远。

将佛教的本来是以出世为标榜的价值立场，转移到了以易道为代表的中国传统文化以入世为指归的立场上，这样，实际上对于佛教的发展而言，就带出了一个重大的问题。即原应是以出世为终极价值的佛教，现在与以入世为基本特征的儒家价值立场合并为一了。既然价值标准作出了重大调整，那么，佛教的整个思想结构也要作出相应调整，建构一个新的思想结构，这一个历史性任务，成为题中应有之义。

唐高宗龙朔二年（662年）四月，诏“有司议沙门拜君亲”，其用意，是因为“欲令僧、尼等致拜君（王）、皇后等”，但是，

朝廷又有所顾虑，因为，“或恐爽其恒情”，也就是说，怕这样的做法，会使人觉得不符合传统规矩。于是，就将此事“付有司议议奏闻”。（《全唐文》，卷十四，《命有司议沙门等致拜君亲敕》）

这道诏令的结果很出人意外。诏令一下，佛教界群情激愤，以当时名僧道宣等人为首，数百人至皇宫，先后上表，坚决反对。一时，佛教与王权、佛教与儒教思想的冲突，所有这些相互关系，一时成为全国关注的中心。^① 这是历史上发人深思的一个事件。

这种情况，可想而知，在智旭所处的明末清初时期，早已是完全不可想象的了。在所谓的“明末四大高僧”所处的历史时期，佛教作为一种外来文化，最终被完整地安置于中国传统文化大一统的价值结构之中，本来也是必然。这不是坏事。这本来也是世界上各种文明发展的必由之路：在互动式的互相影响之中，外来文化最终纳入本土文化的价值体系。

对于佛教而言，如果仍然固守原有的价值观念，或者仍然在原有的思想结构中进行“般若观智”式的清高思辩，那就必然会被历史淘汰。

以往学术界常常批评说，“明末四大高僧”如智旭等人，所谓的存在“宗派观念含糊不清”，或“混淆宗派之间特征，使佛教哲理不纯了”之类，实际上，岂不是要求他们仍然固守以往的那一套不放？南北朝时佛教各学派，众说如花，灿烂开放，无论般若解空之学，还是涅槃佛性之说，皆达优美意趣。隋唐时期佛教各宗派，洪波涌起，汹涌辉煌，无论教理思想结构，还是宗派

① 此事件在各种历史文献中多有记载：《旧唐书》，卷四；《全唐文》，卷十四，卷九百〇五，卷九百〇六，卷九百〇八；《广弘明集》，卷二十五；《开元释教录》，卷八；《宋高僧传》，卷十七《威秀传》；以及《佛祖统纪》、《佛祖历代通载》、《佛法金汤篇》等书中有关内容。

体系建设，都是大气磅礴，云蒸霞蔚。然而，历史永远在变化发展中，“天行健，君子以自强不息”，在智旭的时代，佛教必须与历史同步地发展，这才是清醒和现实的态度。而只有清醒和现实的态度，才可能寻找到正确的道路。

中国佛教的发展已经走上不同于以往的道路。智旭等“四大高僧”们作出了他们积极的，也应该说是成功的回应。

“四大高僧”的思想意义，在于进一步地走向与儒家入世的价值观念“会通”。正是在这个“会通”的过程中，佛教出世的价值观念与本土文化入世的价值观念并轨，作为佛教“救世”、“救命”，以及自救的主要价值观念，以后终于提出了“人间佛教”口号，并进而确定近代佛教的基本方向。

从这个意义上，可以认为蕅益智旭乃是近代“人间佛教”的直接的思想先驱。

简短的结语

历史在不断向前发展，新的历史任务仍将提出。中国历史进入近代之后，面对新一轮新的历史任务，它能否完成呢？对新一轮的历史性课题，中国佛教将怎样作出自己的回应？

这一历史时期中，世界思想潮流在近代大工业文明的影响下的方向性变化，以及西方思想文化对中国社会的冲击与影响，是史无前例的。在 20 世纪，这种冲击的结果更是双重的——以“易为之原”的中国文化价值体系，和以“涅槃佛性”为终极目标的佛教价值体系，同时都受到几乎生死攸关的挑战。

对佛教而言，其价值立场发生根本性的大转变，已经是命运之所系的大问题。这个问题已经不仅是与易道结合的问题，所以已超出本书范围，不再细说。

从本土文化与外来文化的关系方面说，佛教东渐之时，中国的本土文化已经以自身强大而独立的态势，发展巩固逾二千余载，早已是根深蒂固。佛教要获得自身的发展，赢得信众，不得不变化自身，去适应中土文化氛围。这样才可能站稳脚跟，图谋发展。在佛教的进一步发展中，一旦深入其中，也就身不由己，处处受到本土文化的影响。

佛教的原本极为系统的教义，或者说，在上层佛教界，以精致、系统的理论结构方式形成的教理思想，在民间流传、接纳的过程中，几乎都无一例外地被肢解、改造，形成与保存在经典中的佛教文本教义有所不同的民俗文化和民间信仰。这种命运，是

佛教深入异文化中不可避免的，也只有经过这种改造，它才能真正进入异质文化机体内部，否则只是无根的“浮萍”。自然，一旦融入异质文化中，从而形成的佛教思想信仰，就日益地与原本在理论文本中所保存的佛教表现得“貌合神离”。

实际上这正是佛教顺应时代要求，契理契机，改变自身存在形态，从贵族佛教走向平民佛教，从“救国的”佛教走向“救世的”佛教，从“文化”的佛教走向“民俗”的佛教。其生命力，其存在价值，其对于“人”的意义，即在此“人间化”的进程中体现。

后 记

我们这一代学者，都曾有过一种使命感。我们似乎一直在为心目中的那个神圣的目标而奋斗。它是生命和价值理想的凝聚。从城市到乡村，从乡村到大学，所有的工作、学习、生活，所有的留在记忆中苦难的阴影，不断的绝望与挫败，一句话，都是为了“奋斗”。这种奋斗中，我们获得过多少？我们失落了多少？而支撑着的依然是那种“使命感”。

我后来以哲学为业，与从小就跟着家中长辈读熟的“采菊东篱下，悠然见南山”的梦境，以及后来自己学会念的“和露摘黄花，带霜烹紫蟹，煮酒烧红叶”的向往，是日益地远了。接着也就悟到，“九死而不悔”的悲壮，原来只是可笑而已。使命只能是属于时代的。作为时代中的一分子，与恒河沙数的众生一样，只要能做好正在做的那件事，就已经足够地完成了“使命”。好比我是在写这本书，那么，我要做的就是把这本书写好。这就是我的“责任”了。一个清洁工的使命，就是要把地努力扫干净一些；一个花工的使命，就要努力把花枝修剪整洁一些；我写作此书，也是一样的道理。

幸而写作尚是一件美妙的工作。我常觉得，在写作的过程中，人能暂时脱离现实，与造化同在，偕鬼神共游，当忘我之时，能去到平时根本不可能达到的精神家园，徜徉，飞翔，体验到超然物外的神秘愉悦。

我有时觉得奇怪，为什么有些作者的“后记”中，把写作的

过程说得那么可怕，那么辛苦。如果写作的过程真的是那么痛苦，又何必写作？

不过我这一本书，如果不是丛书主编张其成兄以及责编赵安民兄的鼓励催促，也有可能直到现在，仍然还是一堆积在案头的资料，灰尘日渐增厚、蟑螂日渐多地出没其中。

这本书中的不少观点，与“流行的”、“权威的”说法，有较大出入。我觉得，前辈大师的成就，代表了他们的那一个时代。而且，他们还曾历史地（有时可能是不自觉地，或无奈地）承担起了慧命相续的时代“使命”。同时，时代的局限性以及研究方法的粗疏性也是显而易见的。当一个新的时代到来之际，中国的学术也应该有一个新的面貌，这也是不言而喻的。

当年鸠摩罗什大师赠庐山慧远大师偈：

既已舍染乐，心得善摄不。

若得不驰散，深入实相不。

毕竟空寂中，其心无所乐。

若悦禅智慧，是法性无照。

虚诳等无实，亦非停心处。

仁者所得法，幸愿示其要。

罗什大师对慧远大师的见解不以为然。从罗什大师的大乘般若学的角度看，由于时代背景以及复杂的历史原因，他对慧远一再提出真性为有的说法，显然并不满意。但是，罗什大师仍然支持和鼓励慧远：“仁者所得法，幸愿示其要”，思想有了结果，不妨就说出来，学术需要交流、沟通，有时还需要交锋，这样才有前进、发展。

——于是我也就这样想，我的思想，即使不成熟，也不妨坦率地说出。

但是，限于天资愚鲁，见识浅薄，对不少问题的思考远不够深入成熟，因此，书中不少提法，一定会有失当之处。有些地

方，对古今大师思想的不同见解，虽然思考和论证都不成熟，但也没有保留地提出了，可能显得唐突，只是希望对学界同仁的研究，略能起一些抛砖引玉的作用，则幸甚。

易学和佛教互相结合、互动影响的“会通”过程，是如此境界高远，瑰丽多姿，常吸引住我全部身心，如饮甘露，如入仙境，如宗密大师言，每有心得，如山阴道上，烂漫山花丛中，“腾跃之心，手捧而舞”（宗密：《遥禀清凉国师书》）。

在写作的过程中也日益体验到，易佛互动影响的过程，表明中国佛教的发展与易道的不可分离性，舍此即无中国佛教；这种不可分离性，完整鲜明地凸现在中国佛教发展的各个历史阶段上。

除此之外，还想将书写得优美一些。我一向认为作为学术著作，绝对有必要作这方面的努力。

然而，最重要的东西，往往就是最普通的东西；而最难达到的目标，也往往是看起来最平常容易的目标。写作中最难达到的境界，就是“雅俗共赏”四字。

我又一次体验到，要达到这个境界是何其之难。

本书只是作者一家之言，谬误必多。谨请诸方家大德，惠予赐教。

最后，在写作此书的过程中，获得一些朋友的热情帮助，无法一一列举，只能铭感在心。其中美国的 Mr. Thoams F. Phe-lan 远隔重洋赐寄《Buddhism in Chinese History》、《A Record of Buddhistic Kingdoms》、《Meeting the Buddha, On Pilgrimage in Buddhist India》三书，以及他自己编写的《Buddha and the At-man, A Dhamma Problem》；美国的 Mr. Wu Wei 赐寄下《The I Ching, Guidance from the Book of Changes》一书；泰国的 Payut-to. htm 网站协助下载 Venerable Master Ven. P. A. Payuttto 的著作《Buddhist Solutions, For the Twenty - first Century》、

《Buddhist Economics, A Middle Way for the Market Place》、《Toward Sustainable Science, A Buddhist Look at Trends in Scientific Development》等书，谨致特别的谢忱。

同时，也借此机会，再次对所有爱护我的师长和亲人们，合什再谢。我对他（她）们，对这个世界，怀着深深的感恩之情。

王仲尧

谨记于杭州商学院

1999年12月9日

[General Information]

书名=易学与佛教（王仲尧）

作者=王仲尧著

页数=372

SS号=10853735

出版日期=2001年07月第1版

封面页

书名页

版权页

前言页

目录页

前言

第一章 易学价值体系与佛教价值体系

一、通神类物，易为之原

以易道为价值取向的中国文化思想结构

易道：中国文化之价值观

二、般若析空，涅槃佛性

部派源流，异部宗轮：印度佛教之学脉

本土文化对印度佛教的价值诠释与改造

困惑与挑战：建立中国佛教的价值观--涅槃佛性

第二章 僧肇般若学与王弼易学

一、经之大者，莫过于易

东晋南北朝佛教风格

僧肇时代学术背景：王弼易学与玄学主流

二、易佛正说，非群所及

僧肇般若学与王弼易学之关系

僧肇的“触事即真”与王弼的“体用一如”

僧肇的“有无双遣”与王弼的“得意忘言”

僧肇的“真空妙有”与王弼的“圣人有情”

僧肇般若学之价值意义

第三章 佛教与易学之互相激场

一、周孔即佛，白黑均善

周孔即佛，佛即周孔

白黑均善，殊途同归

二、易佛义理，融通可嘉

弥纶广大，剖析窈妙：《牟子理惑论》以佛教宗旨比附易道

言出乎室，千里应之：郗超及康僧会以易理解佛
玄象既运，测其盈虚：梁武帝萧衍以佛理解易
启度黄中，弘乎太虚：支遁与易学
心无无心，神静物虚：支愍度“心无义”与易学
铜山西崩，灵钟东应：慧远与殷仲堪庐山论易
佛界名匠，学理倾向：易佛互证在上层佛教界的

广泛存在

灌顶香水，庆蒙交泰：易佛融通在民众文化中的

广泛存在

三、虚空净目，宝幢三昧

昙无讖及其译经，《涅槃经》系统经籍的重要影

响

《大集》方广，《光明》周遍

四、卫氏归藏，通道之观

卫元嵩与《元包经》

卫元嵩与北周武帝之“废佛”

第四章 天台宗智者的易佛关系论

一、烦恼泥中，千叶青莲

智者以南北朝佛教的全面批判和总结

智者提出新的佛教价值论

二、三帝国融，虚空闪电

智者与《提谓波利经》

智者与《大集经》

三、易判八卦，以有明玄

第五章 华严宗与易学：李通玄的《新华严经论》

一、张大教网，濬人天鱼

唐代易学简说

灵干的“莲华藏世界海”观与易学影响

法藏华严宗思想与易学

二、发明通玄，海印三昧

李通玄特色鲜明的《华严经论》

李通玄以“卦气说”解《华严》

李通玄以“五行休旺说”解《华严》

李通玄《艮》卦解《华严》

第六章 密教、《周易》与天文学：一行之“不思议”境

一、世出世入，悉地无垠

一行生平；唐代密教简说

密教与《周易》

二、功格昊穹，晖华史册

“天文”学在中国传统文化体系中的含义与性质

一行之“大衍历”：从现代科学角度的评价

密教、《周易》和“天文”学

第七章 宗密佛教思想与易学

一、本觉真心，太易五重

宗密及其在中国佛教史上的地位

宗密的“心宗”范畴与“太易说”

二、阿赖耶识，圆相圆照

宗密以易解佛的三个思想层次

“水火匡廓”与“月体纳甲”

众生心：宗密的“阿赖耶识圆相图”

宗密易佛会通思想评价

第八章 易家参禅与禅家“参易”

一、中道之路，明体达用

因缘生法，说即是空：对吉藏“二谛义”之反思

明体达用：两宋易学之旨

易学在佛教界的广泛回应

二、易道佛理，光风霁月

周敦颐《太极图》与佛教

诸易家之参禅

诸禅家之参易

三、宝镜三昧，五位君臣

禅门《参同契》与“宝镜三昧”

“五位君臣”图及“五位图说”

曹洞宗易解评价

第九章 智旭的易佛同一论：佛生即乾道

一、涵盖乾坤，截断众流

宋、元、明、清时期佛教思想动向

明末“四大高僧”之思想共性

二、易佛不二，常乐我净

紫柏真可之《解易》：“易有理、事、性、情”

藕益智旭之《周易禅解》：“佛性即乾道”

评价：与传统佛教佛性论思想的比较

简短的结语

后记

附录页